ИССЛЕДОВАНИЯ

по истории русской мысли

2004/2005

Исследования по истории русской мысли

STUDIES IN RUSSIAN INTELLECTUAL HISTORY

ANNUAL 2004/2005

[7]

Edited by Modest A. Kolerov and Nikolay S. Plotnikov

MOSCOW
MODEST KOLEROV
2007

ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ИСТОРИИ РУССКОЙ МЫСЛИ

ЕЖЕГОДНИК 2004/2005

[7]

Под редакцией М. А. Колерова и Н. С. Плотникова

Москва
Модест Колеров
2007

ББК 87.3 (2) 6
К 596

Редактор-составитель М. А. Колеров
Редактор Н. А. Голубкова

Исследования по истории русской мысли:
Ежегодник за 2004/2005 год [7] / Под редакцией М. А. Колерова
и Н. С. Плотникова. М.: Модест Колеров, 2007. 624 с.

ISBN 978-5-91150-016-0

Содержание

статьи

Хольгер Куссе
Семиотические концепции имяславия
и философии имени 10

И. И. Евлампиев
А. Шопенгауэр и «критика отвлеченных начал»
в философии **Вл. Соловьева** 45

Ирина Блауберг
О бергсоновском следе в философии **С. А. Аскольдова** 71

Татьяна Щедрина
Философский архив **Густава Шпета**: опыт историко-
философской реконструкции 81
Приложение: **Г. Г. Шпет.** Кризис философии (1920) 92

Владимир Белоус
Младоидеалисты на пути к коллективной идентичности 103

Сергей Магид
Т. Г. Масарик и попытка воспитания России 141

Владимир Янцен
Русское философское общество в Праге по материалам
архивов Д. И. Чижевского 154
Приложение: **Д. И. Чижевский.** Философское общество
в Праге [1924–1927] 176

И. М. Чубаров
Психология искусства **Л. С. Выготского**
как авангардный проект 215

Владас Повилайтис
О философии **Василия Announced Announced Сеземана** 234
Приложение: **В. Э. Сеземан.** Религия и ее значение
для формирования мировоззрения (1935) 248

ПУБЛИКАЦИИ И СООБЩЕНИЯ

М. К.
С. Булгаков. О необходимости введения общественных наук в программу духовной школы 265

М. К.
Н. О. Лосский. Философия в университете: (К вопросу об уставе) (1915) 278

Владимир Янцен
О нереализованных русских проектах тюбингенского издательства Я. Х. Б. Мора (Пауля Зибека) начала XX века 283
Приложения: **С. Н. Булгаков.** Проект немецкого издания «Философии хозяйства» (1912) 300
Б.В. Яковенко. Переписка с О. Зибеком (1928-1931) 305

Хироюки Хориэ
О. Сергий Булгаков и переводчик японского издания «Философия хозяйства» 337
Приложения: Переписка **С. Н. Булгакова** с С. Симано 351
Предисловие **С. Н. Булгакова** к японскому изданию «Философии хозяйства» 353

Модест Колеров
К вопросу о «банальности» «Вех» 355

Константин Бурмистров
Василий Розанов и Эдуард Беренс: штрихи к «интересному знакомству» 368
Приложения: **Э. Беренс.** Масонство, или Великое Царственное Искусство Братства вольных каменщиков как культуроисповедание 417
Э. Беренс. Центр и государственные границы России в XX столетии 438

М. К.
Вячеслав Иванов в «Из глубины»: неучтенная правка (1918) 457

Владимир Янцен
Материалы **Г. В. Флоровского** в базельском архиве Ф. Либа (1928–1954) 462
Приложение: **Г. В. Флоровский.** Тупики романтизма (Заключительная глава из книги «Духовный путь Герцена») (1929) 477

Г. В. Флоровский. Письма Фрицу Либу (1928–1954) 512
К предыстории возвращения Г. В. Флоровского
из Праги на Запад: **Д. Лаури.** Письмо Ф. Либу (1945) 578

КРИТИКА

Татьяна Резвых
А. С. Глинка (Волжский). Собрание сочинений
в трех книгах. Книга первая: 1900–1905 587

Владас Повилайтис
Т. Г. Щедрина. «Я пишу как эхо другого...»: Очерки
интеллектуальной биографии Густава Шпета 594

Николай Плотников
Г. Д. Гурвич. Философия и социология права: Избранные
сочинения/Пер. М. В. Антонова, Л. В. Даниловой 598

ОБЪЯВЛЕНИЕ

Репринтное переиздание
журнала «Логос» (1910–1914, 1925) 607

Статьи

Хольгер Куссе

Семиотические концепции имяславия и философии имени

1. Богословский и церковно-политический спор об имяславии

«Прежде всего, нужно утвердить в себе ту непреложную истину, согласную как с Божественным откровением, так и со здравыми понятиями разума, что в имени Божием присутствует Сам Бог — всем Своим существом и (всеми) Своими бесконечными свойствами. Конечно, это нужно разуметь духовно, — сердцем просвещенным, а не тем плотским разумом, который, незаконно вторгаясь в духовную область, желает телесно осязать духовные предметы (...)» (Иларион 2002, 210).

Эти слова произносит в сочинении бывшего афонского монаха Илариона отшельник и аскет на Кавказе, куда Иларион удалился сам, покинув горный монастырь в Греции (Schultze 1951, 325). Это изложение верооснов опыта непосредственного переживания Бога в «Молитве Иисусовой»: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя грешнаго» (Иларион 2002, 208); опыта, — полученного в молитвенной практике исихазма, как она осуществлялась с эпохи Средневековья на Афоне, а оттуда была завезена в остальной православный мир. Опубликованный в 1907 г. диалог Ила-

риона «На горах Кавказа. Беседа двух старцев-пустынников во внутреннем единении с Господом наших сердец (...)» вышел в 1910 г. вторым, а в 1912 г. — третьим изданием. Он стал бестселлером религиозной литературы и возбудил в русской церкви так называемый «спор об именах», который, в свою очередь, вызвал к жизни «философию имени». Целью Илариона было формулирование опыта молитвы, т. е. описание «молитвенной действительности» (Schultze 1951, 323). В третьей главе его небольшого сочинения, озаглавленной тезисом «В Имени Божием присутствует Сам Бог» он определяет место, причитающееся Молитве Иисусовой в молитвенной практике и имени Иисусову в самой молитве: «сие имя любезно сердцу и составляет его радость, покой и нетленную пищу» (Иларион 2002, 195).

Утверждение «В Имени Иисус находится Своим присутствием Сам Господь Иисус Христос, сладчайший наш Искупитель» (Иларион 2002, 189) могло опереться на такой значительный авторитет, как на мистика, духовника, диакона, проповедника и богослова Иоанна Кронштадтского [Иоанн Ильич Сергиев] (1829–1908/9), который учил в первом томе своих духовных раздумий «Моя жизнь во Христе» (1894): «Молитва — дыхание духовное; молясь, мы дышим Духом Святым (...) Итак, все церковные молитвы — дыхание Духа Святаго, как бы духовный воздух и вместе свет, духовный огонь, духовная пища и духовное одеяние» (Иоанн 1894/1, 259). У Иоанна иеромонах Антоний (Булатович) мог даже позаимствовать формулу «Имя Божие есть Сам Бог» (Антоний 2000, 47; Паршин 2002, 529).

Однако, сообщения Илариона о его религиозном опыте превратились впоследствии в богословскую теорию о доступности откровения в имени Божием. Черты подобных размышлений присутствуют уже и у самого Илариона, когда тот, как и в цитате, приведенной вначале, ссылается на понятия здравого человеческого рассудка, а впоследствии принципиально обобщает опыт божественного присутствия в имени: «(...) И может ли быть что-либо без имени?

Имя выражает самую сущность предмета и неотделимо от него» (Иларион 2002, 191).

От Имени Божьего имена всех вещей и людей отличаются тем, что они являются человеческими обозначениями, и поэтому вызваны опытом, полученным людьми в общении между собой и в обращении с вещами. Напротив того, у Бога сопряжение имени и сущности абсолютно необходимо, так как не имеет причины, но дано в Откровении, в Сыне, отображающем Его сущность (см. Schultze 1951, 326сл.). Поскольку же Христос вочеловечился и все-таки остался истинным Богом, его человеческое имя тоже, по существу, представляет собой Имя Божье, т. е. само — божественной природы. Шульце (1951, 342) называет эту основанную на воплощении аргументацию Илариона, согласно которой имя «Иисус» само Бог потому, что оно от века присутствовало в Троице, «наивно реалистичной».

Религиозная теория, превратившая молитвенный опыт в реальность молитвы, а обращение — в реальность имени, бросила вызов не только академическому богословию, но и властям официальной церкви. После того, как патриарх Константинопольский Иоаким запретил книгу Иллариона в 1912 г., в 1913 г., за год до начала Первой мировой войны, в год перелома эпох (Ingold 2000) на Афоне и в России разразился конфликт между церковными иерархами и монахами-исихастами. Эта «Афонская смута» обострилась, не в последнюю очередь, благодаря «Апологии веры во Имя Божие и Имя Иисуса» иеромонаха Антония (Булатовича), которая вышла в 1913 г. (см. Schultze 1951, 346–356). Для защиты имяславия Антоний ссылается на различение божественных энергий и божественной сущности у Григория Паламы (1296–1359) и расширяет понятие энергии на имя. Поскольку же для Антония энергии на самом деле неотделимы от божественной сущности, но являются тоже сущностью — его формула звучит: «суть действия Божии и суть Сам Бог» (Антоний 2002, 22) — для него Имя Божье тоже есть Божья сущность (см. Schultze 1951, 348).

Однако же приравнивание Имени к божественной энергии было отвергнуто как пантеистическое в оценке Халкской богословской школы от 30. 03. 1913. Чуть позже, 05. 04., преемник патриарха Иоакима, патриарх Константинопольский Герман V, в письме настоятелям монастырей святой горы Афон осудил имяславие как ересь, так как оно якобы ведет к пантеизму. Затем, хотя 18. 05. Священный Синод одобрил саму Молитву Иисусову, имяславие однако было вновь отклонено на том основании, что Имя Божье священно, так как оно обозначает Божью сущность и может даже быть чудодейственным в молитве, — имяславие же обожествляет буквы имени. «Апология» Антония подверглась осуждению Священного Синода. 27.08 в декрете Священного Синода эта позиция была ужесточена. «Готовым к покаянию» было позволено вернуться в лоно Церкви, если они произнесут официальные формулы отречения. И уже 29.08 Священный Синод распорядился о высылке нескольких сот монахов с горы Афон и их поселении в российские монастыри (Schultze 1951, 324). В конце 1913 г., — 11 декабря, — патриарх Герман снова в высшей степени резко осудил имяславцев.

Противники имяславцев отвергали их за то, что они якобы утверждали двойное воплощение (см. Schultze 1951, 346), их учение основано на пантеизме, а приравнивание Имени Божьего к Божьей сущности представляет собой идолопоклонство по отношению к внешним формам человеческого языка. Так, богослов Троицкий в критической работе «Об Именах Божиих и имябожниках» (1914) писал, что имяславцы «приняли бумажные деньги за чистое золото. Слова и имена суть не удвоение предмета, но лишь знаки и символы» (Schultze 1951, 361).

Самое позднее — с аргументативным добавлением к богословию Григория Паламы, рассматриваемые нами дебаты стали частью основополагающей конфессиональной контроверзы о самопонимании православной веры и православной церкви. Общими местами можно назвать оппозиции между мистицизмом и догматизмом, мистической

и официальной церковью и т.д. И вот, если с официальной стороны имяславие было осуждено, то, например, Сергей Булгаков в посмертно изданных в 1964 г. «Очерках учения православной церкви» придерживался имяславия как подлинно православного теологумена. Так, в главе «Мистика в православии» написано: «в молитвенной жизни для нее [православной мистики; Х.К.] главным средством является Имя Божие, призываемое в молитве. На этом значении Имени делается главное ударение подвижниками и молитвенниками, от древних отшельников Фиваиды и средневековых «исихастов» Афона до о. Иоанна Кронштадтского в наши дни» (Булгаков 1991, 311–312; см. также Булгаков 1997, 235сл.). И в конечном итоге Булгаков доходит даже до формулы имяславия: «Им [именем; Х.К.] Бог не только призывается, но Он уже присутствует в этом призывании» (т. ж., 312). И все-таки, по-моему, было бы ошибочным противопоставлять этот мистический и неофициальный извод веры официальному православию как «подлинную» церковь. На самом деле аргументация имяславцев была едва ли менее аподиктичной, нежели аргументация из официальных церковных документов; и в истории православия с голосом Паламы необходимо сочетается голос его противника Варлаама Калабрийского (ум. 1350), а с идеалом нищеты и духовности, например, у Нила Сорского (1433–1509) — апология церковной власти и ее социально-политической миссии у Иосифа Волоцкого (1439/40–1515) (см. Jubara 2000, 79сл.). Я полагаю, что такой спор, как спор об имяславии, сам по себе характерен для идентичности православной веры и отличает Восточную церковь от Западной. В этой контроверзе, противопоставляющей догматически-иерархический образ церкви ее духовно-общинному образу становятся невозможными клишеподобные классификации, в которых «прогрессисты» и «просветители», «рационалисты» или «западники» противостоят «консерваторам» или даже «мракобесам», а также «мистикам» и «греко- или «славянофилам». Еще Варлаам, который против мистического пути познания у Паламы вы-

двигал абсолютную непознаваемость Бога, как констатирует Х. Г. Бек (1994, 191), «не был глашатаем латинской теологии» и обвинял Фому Аквинского в «чрезмерном рационализме». В споре об имени «обновленцы» выступали в качестве мистиков, а вот «консервативные догматики» выставляли аргументы «западных рационалистов». Поэтому в русском контексте Г. Флоровский истолковал этот спор как «разрыв и раскол между «интеллигенцией» и «народом» в самой Церкви (Флоровский 1937, 502), и возложил ответственность за этот раскол на распространение западной теологии. Итак, исихазм и имяславие являются движениями по поиску идентичности, и притом как в благочестии, так и в культурном самосознании России (см. также Figes 2002).

2. Семиотическая проблема имяславия и аналитическая философия языка

На возражение, состоящее в том, что имяславие творит кумир из внешней формы языка, так как слова и имена являются не удвоением предмета, но лишь знаками и символами (как у Троицкого, см. выше), Антоний еще в «Апологии» выдвинул аргумент, что под «Именем Божиим» не имеется в виду какой-то изолированный Nomen proprium или же Nomen appellativum, но, скорее, подразумеваются явленные в Откровении атрибуты Бога. «Для того, чтобы обратиться к Богу, молящийся необходимо должен вообразить в уме своем какое-либо определение свойств Божиих, то есть какое-либо Имя Божие, как, например: или «Благой», или «Страшный», или «Великий», или «Спаситель наш», или Творец наш» (...) (Антоний 2002, 54). При таком условии для Антония имя «Иисус» превыше всех имен. Это имя, в котором наиболее полно раскрываются свойства человеколюбия Господа и спасения падшего человека Господом (см. Schultze 1951, 347).

Тем самым контроверза оказалась возведена на семиотический уровень, абстрагирована от узко богословских и духовных споров и смогла наделить проблему общефилософ-

ским содержанием. Исходя из этого, неудивительно, что «спор об имени» стремительно вышел за пределы внутрицерковного спора, превратившись в общесоциальную и философскую дискуссию, из которых впоследствии возникла «философия имени» у Флоренского (1990), Лосева (1993a-b; 1994a-b) и Булгакова (1997) (по поводу отношения между имяславием и философией имени см. Лескин 2004). Уже в 1913 г. имяславие нашло защитников в публицистике в лице Николая Бердяева и Сергия Булгакова, а в 1916 г. — в лице Владимира Эрна. Сергий Булгаков констатировал, что противники имяславия совершенно не поняли его подлинной проблемы. Основополагающая постановка вопроса, приведшая к возникновению имяславия, фактически носит общесемиотический характер. В споре об именах заложены важные проблемы, поставленные языковыми теориями в XIX и XX вв.: вопрос о произвольности/мотивированности языковых знаков; различение между атрибутивными именами и именами собственными; вопрос о семантичности имен собственных (к постановке проблемы см. Gardiner 1954; Wolf 1985; Brüning 1986; Wilhelm 1997; Hansack 1990 и 2000, 197–298; Nozsicska 2000, 199–291; Суперанская 1973 и др.).

В послесловии к сборнику Имяславие 2002, где собраны ключевые тексты спора, в первую очередь, производится отсылка к мысли Фердинанда де Соссюра о том, что языковые знаки произвольны по отношению к предметам, ими обозначаемым, т. е. связаны с ними лишь условно, но не мотивированы сущностью обозначаемого предмета (Паршин 2002). Это воззрение, в известной степени лежащее в сфере общего мнения (common sense) в XX веке, очевидно, следовало Троицкому в его упреке, согласно которому имяславцы принимают бумажные банкноты за чистое золото. Саму мысль о произвольности можно возвести к картезианскому разделению на res extensa и res cogitans, которое Паршин даже характеризует как «раскол мира на две субстанции — мысленную и протяженную» (там же, 533). Напротив того, имяславцы являются представителями идеи о мотивированности языковых

знаков и стоящего в оппозиции к Декарту и, между прочим, восходящего к Лейбницу предположения о мысленной субстанции, включающей в себя понятия, идеи и высказывания. «Интересно, что в ту же эпоху, что и Декарт, Лейбниц размышлял о том, как описать мысленную субстанцию, включая сюда понятия, идеи, высказывания. Он пришел к своей универсальной характеристике, представляющей по существу попытку построить свое пространство для умопостигаемого мира. Его идеи были основательно забыты вплоть до XX века» (там же).

Произведенная Паршиным локализация проблемы лежит на поверхности, но подлинная проблема, на мой взгляд, располагается все-таки немного не там. Антоний (2002, 57) ставил в упрек противникам имяславцев то, что они сужают имя до собственного Имени Божиего. А ведь его собственная теория имени атрибутивна и коммуникативна. «Атрибутивная» означает, что «Именем Божиим» для Антония являются вышеназванные атрибуты Бога, как, например, Творец, Спаситель, Господь и т. д. (ebd. 54; s. o.). «Коммуникативная» же подразумевает, что всякий человеческий разговор определяется «руководящей мыслью» (ebd., 53), которая выражается в имени. Например, когда встречаются врач и больной, то они встречаются под своими — атрибутивными — именами «врач» и «больной». Эти имена регулируют их взаимоотношения: имя «больной» направляет мысли врача, определяет его ответы больному и т. д. (ebd., 53).

В основе аргументации Антония лежат фундаментальные различия, встречающиеся и в «Системе логики» Джона Стюарта Милля (1 изд. 1843). Для Милля имена (names) суть не что иное, как то, что в логике обозначается как термины (terms). Поэтому Милль делает различие — как между общими и единичными терминами — между общими именами, которые субстантивно (напр., человек) или адъективно (напр., белый) соотносятся с каждым из множества предметов (напр., люди; предметы, являющиеся белыми), и именами индивидуальными (напр., Джон), соотносящи-

мися с одним-единственным предметом: «Общее имя определяется как относящееся к семейству; это имя может быть правильно и в одном и том же смысле утверждаемым относительно каждой из неопределенного множества вещей. Имя индивидуальное или единичное есть такое имя, которое может быть правильно и в одном и том же смысле утверждаемым относительно только одной вещи» (Mill 1874, 32; см. также Wolf 1985, 9сл.). Во-вторых, Милль различает имена, обладающие значением (connotative names), которые не только обозначают объекты референции, но еще и нечто значат с помощью этого обозначения, и тем самым нечто высказывают о предмете референции, — и имена без значения (non-connotative names), которые только нечто обозначают. «Неконнотативный термин — это такой термин, который обозначает только субъект или только атрибут. Коннотативное имя — это такое имя, которое обозначает субъект и подразумевает атрибут. Под субъектом здесь имеется в виду все, что обладает атрибутами» (Mill 1874, 34). Значением не обладают имена собственные (proper names). «Имена собственные являются неконнотативными: они обозначают индивидов, которых ими называют; но они не обозначают и не имплицируют каких-либо атрибутов в качестве принадлежащих этим индивидам» (Mill 1874, 36). Напротив того, значением обладают все общие имена, а также имена синтагматические (names, being many-worded ones), каковые образуются из общих имен, но с такими ограничениями, что они могут соотноситься лишь с одним-единственным предметом референции. Эти ограничения могут вводиться семантически, дейктически или атрибутивно. Семантическим является ограничение «отец Сократа», потому что у Сократа мог быть только один отец; дейктическим — ограничение «автор Илиады», потому что хотя у Илиады фактически может быть несколько авторов, артикль «the» [the author of Iliad] указывает на одного человека. Атрибутивной я называю третью форму Миллевых индивидуальных имен, образованных от имен общих. Речь

идет о таких атрибутах в единственном числе, как, например, «настоящий» [the present], с помощью которых можно отсылать только к индивидам. «Имя, состоящее из нескольких слов, может состоять, во-первых, из общего имени, которое поэтому само по себе способно утверждать более, чем одну вещь, но которое, во-вторых, так ограничено другими сопряженными с ним словами, что целое выражение может быть предикатом только одного объекта, логически связно со значением общего термина. Это подтверждается на следующем примере: «the present prime minister of England» [настоящий премьер-министр Англии]» (Mill 1874, 37). Итак, подводя итог, можно сказать, что образующие единое значение индивидуальные имена у Милля — это такие выражения, которые в аналитической философии языка обозначаются как характеристики (definite descriptions). На рис. 1 существенные подразделения классификации Милля сводятся воедино:

Теория имен Милля содержит значительную трудность, на которую обращает внимание Вольф (1985). Милль усматривает функцию собственных имен в том, что с их помощью могут различаться предметы. Поскольку же собственное имя не обладает значением, оно, согласно Миллю, может исполнять эту функцию лишь потому, что оно связано с таким представлением предмета в нашем сознании, которое вызывается совместно с именем собственным. Но ведь имя собственное «обозначает предмет во всякий момент его существования и при любых способах данности. В противовес этому, представление всегда является конкретным представлением предмета в том виде, как он дан нам в определенный момент и с определенной точки зрения» (Wolf 1985, 11). На эту апорию натолкнулся в 1892 г. Готлоб Фреге в работе «О смысле и значении», где он приписывает значение (в его терминологии «смысл») также и именам собственным. «К примеру, имя «Аристотель» обозначает личность Аристотеля так, что связь между именем и предметом устанавливается с помощью некоей характеристики, например, «ученик Платона».

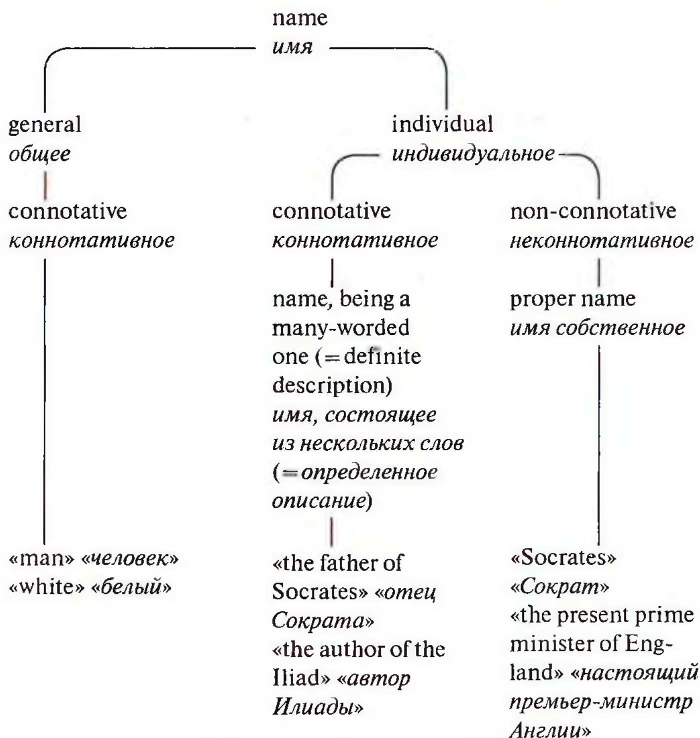


Рис. 1. Имена как термины в «Системе логики» Джона Стюарта Милля

Следовательно, характеристики, по Фреге, суть более основополагающие единичные термины, а имена собственные применимы лишь на основе характеристик (Wolf 1985, 12). К этой «теории дескрипций» («descriptivist theory») имени собственного в 1918 г. примкнул и Бертран Рассел в «Философии логического атомизма», где он определяет имена соб-

ственные (proper names) как сокращения от дескрипций (abbreviations for descriptions): «Имена, какие мы обыкновенно употребляем, например, «Сократ», на самом деле являются сокращениями дескрипций. (...) Когда мы употребляем слово «Сократ», фактически мы употребляем дескрипцию. Наша мысль может быть передана какой-либо фразой вроде «учитель Платона» или «философ, который выпил цикуту», или «человек, о котором логики утверждают, что он смертен», но мы, конечно же, не употребляем имя в собственном смысле слова» (Russell 1956, 200сл.).

Обнаруженная еще Фреге трудность теории дескрипции, в противоположность Миллевой теории асемантической референции, заключается в том, что «разные говорящие связывают с одним и тем же именем собственным различные характеристики», а, следовательно, имя больше «не имеет единого значения» (Wolf 1985, 14). Поэтому Людвиг Витгенштейн в «Философских исследованиях», §79, и Джон Р. Сёрль в коротком эссе «Имена собственные», опубликованном в журнале «Mind» в 1958 г., предложили понимать значение имени собственного как узел (cluster) характеристик (definite descriptions). Чтобы осмысленно употребить некое имя, достаточное число дескрипций из этого узла должно подходить объекту, однако же, не обязательно, чтобы все дескрипции точно соответствовали объекту (см. Wolf 1985, 14). Сёрль (1967, 94) пишет: «описательная сила предложения «Это Аристотель» состоит в утверждении о том, что достаточное, но пока неспецифицированное количество таких высказываний верны относительно этого объекта. Поэтому референциальное употребление имени «Аристотель» предполагает существование объекта, относительно которого верно достаточное, но пока неспецифицированное количество таких высказываний».

Итак, как в теории дескрипций, так и в теории узлов, референциальное имя соотносится с собственными именами не непосредственно — как представлял себе Милль — но через значение характеристик, сокращенных в именах.

Следовательно, в их основе лежит основное предположение Сёрля (1983, 232): «Поскольку языковая референция всегда зависит от формы ментальной референции или является таковой, и поскольку ментальная референция всегда благодаря интенциональному содержанию включает фон и сеть, то имена собственные должны так или иначе зависеть от интенционального содержания (...)», см. рис. 2–3.

Иначе локализованное, а именно – коммуникативно и контекстуально ориентированное объяснение имен собственных содержится в статье Питера Ф. Стросона «О референции», опубликованной в журнале «Mind» в 1950 г. (Strawson 1971, pp. 1–27). С одной стороны, Стросон здесь констатирует, что незнание имени собственного не интерпретируется как лексический пробел. По этой причине имена собственные фактически не обладают значением. Но — по Стросону — они обладают значением в предложениях (sentences), в контексте высказываний (utterances), в каковых посредством имен собственных устанавливается соотнесенность с их референтами (см. Wolf 1985, 16). На рис. 4 иллюстриру-

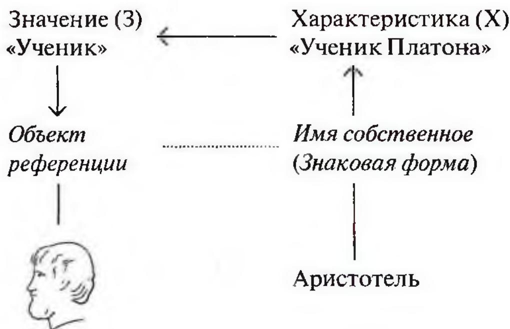


Рис. 2. Референция в теории дескрипций имени (Фреге, Рассел)

Рис. 3. Референция в теории кластеров (Витгенштейн, Сёрль)

ется это значение имени собственного в смысле его употребления в некоем контексте высказывания.

Если дебаты о значении имен собственных, начиная с Фреге, были в основе своей оппозиционны Миллю, то Сол А. Крипке в работе 1972 г. «Именование и необходимость» опять-таки эксплицитно примкнул к Миллю: имена собственные суть застывшие десигнаторы, замещающие объекты референции, но не имеющие значений, так как характеристики, которые их вроде бы описывают, могут оказаться ложными — но референция не должна поэтому потерпеть крах. Кроме того, вполне возможно осмысленно употреблять имя,

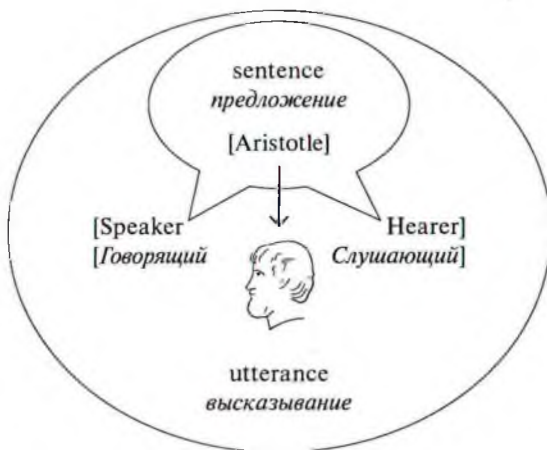


Рис. 4. Значение как употребление имени в высказывании (Стросон)

например, имя «Цицерон», даже тогда, когда мы располагаем только неоднозначной дескрипцией, к примеру, «знаменитый римский оратор», но не знаем свойства, которое подходило бы к Цицерону как к уникальной личности. Однако вопрос о том, как посредством имен собственных может осуществляться референция, Крипке решает иначе, нежели Милль: не построением представлений в сознании, но условием коммуникативных сообществ, в которых имена находят применение. Имя, согласно Крипке, приписывается предмету в ситуации изначального крещения (initial baptism), а затем передается от коммуниканта к коммуниканту. «Имеет место изначальное «крещение». Здесь объект может быть назван посредством указания, или же референция имени — закреплена посредством дескрипции. Когда имя «передается

от одного звена цепи к другому», получатель имени — как я полагаю — должен, когда он узнает его, стремиться употреблять его с той же референцией, что и человек, от которого он это имя услышал» (Kripke 1980, 96). Тем самым строится причинно-следственная цепь коммуникации (causal chain of communication), обеспечивающая имени его референциальную упорядоченность. Эту причинно-следственную теорию имени ("Causal theory") иллюстрирует рис. 5:

В свете таким образом кратко обобщенной дискуссии об имени в аналитической философии языка теперь можно заново заняться и спором об имяславии в православной Церкви. Когда Антоний (Булатович) отвергает упрек своих противников, будто в имяславии почитается внешняя форма имени, и со своей стороны выдвигает упрек, согласно которому противники имяславия сужали понятие имени до понятия имени собственного, — то тем самым, прежде всего, повторяется основное отличие имен собственных от характеристик, являющееся общей чертой для всех мыслительных

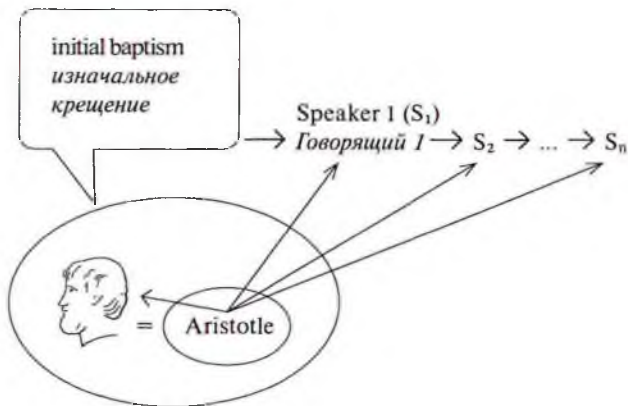


Рис. 5. Причинно-историческая теория имени (Крипке)

парадигм аналитической философии языка. Однако, если противники имяславия ближе к представлению об именах собственных как об асемантических застывших десигнаторах, т.е. к позиции Милля и Крипке, то имяславцы ближе к теории узлов. Ведь в имяславии значение Имени Божьего представляет собой совокупность истинных характеристик Господа. Когда молящийся знает эти характеристики, он может сказать: «Это Бог» (точно так же, как мы, к примеру, говорим: «X — это Аристотель» или «X есть Аристотель», причем x — некая характеристика). Если молящийся произносит Имя Иисуса, то он употребляет имя со значением его характеристик, к которым, по существу, принадлежит богосыновство. Сам молящийся не должен знать все характеристики имени — что и без того исключено — решающий момент в том, что полнота значения имени присутствует в полном множестве истинных характеристик. А поскольку Иисус в представлении христианской веры о воплощении — Сын, единосущный Отцу, то молящийся вместе с Именем Иисуса выражает и Бога. Поэтому формула имяславия «Имя Божие есть Бог» не может быть перевернута. Очень тонко — хотя в одном месте со слишком далеко идущими последствиями — это проанализировал Булгаков в «Философии имени». Булгаков упрекает имяславцев за то, что они соглашались и с переворачиванием этой формулы в «Бог есть Имя Божие», что получается из неправильного преобразования предикации «Имя Божие есть Бог» в отождествление «Имя Божие есть сам Бог» (Иоанну Кронштадтскому при этом Булгаков приписывает лишь предикацию!) (Булгаков 1997, 258). Идентификация и переворачивание формулы — по Булгакову — на самом деле представляют собой еретические заблуждения. «Следует поэтому прежде всего установить необратимость этого суждения: связка есть отнюдь не означает равенства или тождества. (...) Те, которые делают суждение обратимым, не считаются с прилагательностью сказуемого и руководятся лишь формально грамматическими, этимологическими признаками, игнорируя синтаксис с его внутрен-

ними формами. Поэтому в выражении Имя Божие есть Бог слово Бог есть сказуемое (и может быть, конечно, с некоторой приблизительностью смысла, заменяемо, примерно: божественно, божество — Θειον, Θεότης), в греческом языке оно должно стоять без члена, так что все выражение имеет такой вид: το του Θεου Θεος εστιν (но не ο Θεοσ). Поэтому совершенно недопустимо обратное суждение, которое могло бы гласить приблизительно так: ο Θεος το του Θεου ονομα εστιν, — такая, действительно, имябожническая формула означала бы не только хульную ересь, но и полную бессмыслицу» (Булгаков 1997, 258–259).

Булгаков справедливо здесь обращает внимание на различие между предикативной и идентифицирующей функциями связки и порядка слов, однако, по-моему, он заходит чересчур далеко, когда объявляет субстантивный предикат «есть Бог» эквивалентным такому адъективному предикату, как «есть божественно», или деривату «есть божество». Ведь тем самым в предикате стоят уже не характеристики Имени Божьего, т. е. не значения, совокупность которых означает «Бог», но атрибуты (признаки) Имени Божьего. Но проблема имяславия не в том, «божественно» ли Имя Божье, но в том, содержится ли в нем Бог. При такой постановке вопроса языковые воззрения имяславия соответствуют теории дескрипций или теории узлов, относящейся к имени собственному.

Как бы там ни было, позиция имяславцев не исчезает и в этом варианте теории языка, так как в имяславии речь в конечном счете идет не об абстрактной семантической теории, а об убеждении, не опровергающем свое происхождение из опыта молитвенной практики. Это означает, что представление о присутствии Бога в его Имени укоренено в ситуации высказывания при молитве. Тем самым здесь следует видеть отчетливую параллель к коммуникативно-прагматическим воззрениям Стросона, представляющим собой существенное дополнение к теории дескрипций. Даже будучи ограниченным конкретной ситуацией молитвы, имяславие содержит элементы прагматической разновидности анали-

тической философии, как эта разновидность проявляется, к примеру, в развитии теории именной дескрипции в теорию узлов и в теорию значения высказывания у Стросона.

В этой связи примечательно, что пересмотр миллевских взглядов на имя у Крипке столь же ярко прагматичен. Заслуга Крипке, по-моему, состоит в том, что он отчетливо подчеркивает важность коммуникативного сообщества, где передается по традиции знание о референции имени. Здесь следует видеть еще одну параллель к идее имяславия. Ведь для имяславия, которое все-таки воспринимает себя как одно из вероисповеданий православного христианства, «традиция», т.е. передача знания в коммуникативном сообществе верующих, безусловно, важна. Правда, традицию следует соотносить не столько с «внешним» Именем Бога и с возможностью соотноситься с Богом при его посредстве, сколько, скорее, с совокупностью характеристик Имени. Ведь эти характеристики суть не что иное, как Откровение Божье, которое передается по традиции в рамках церкви, т.е. религиозного коммуникативного сообщества.

В этой связи опять-таки внимания заслуживает Сёрлева критика причинно-следственной теории имени Крипке. Сёрль характеризует случай, когда посредством определенного имени соотнесенность с определенным объектом референции (успешно) устанавливается только на основе знания о фактическом словоупотреблении в коммуникативном сообществе, как «паразитный». «Зачастую при пользовании именем собственным мы, на самом деле, производим то, что я назвал паразитной референцией: часто единственная идентифицирующая дескрипция, ассоциируемая нами с именем «N», есть попросту «объект, называемый N в моем сообществе или моими собеседниками». В таком случае мое употребление имени является паразитным по отношению к употреблению его другими говорящими в том смысле, что моя референция при употреблении имени, каковому я могу приписать только интенциональное содержание, «называемое “N”», будет успешной, только если теперь имеются (или прежде

имелись) другие люди, которые употребляют или употребляли имя "N", наделяя его семантическим или интенциональным содержанием совершенно иного рода» (Searle 1983, 243). Тем не менее, такое паразитное употребление имени содержит еще одну характеристику. «Дескриптивист говорит, что разновидностью идентифицирующей дескрипции, которую можно приписать имени "N", является: человек, по отношению к которому в моем языковом сообществе другие используют референцию "N"» (id., 244). С этой точки зрения выходит, что причинно-следственная теория является лишь разновидностью теории дескрипций, в которой сложность употребления имени и знания имен сводится к паразитному употреблению. «С точки зрения дескриптивистской теории причинный анализ сводится к нижеследующему: «причинно-следственная цепь коммуникации» есть попросту характеристика паразитных случаев с внешней точки зрения (...). Теория Крипке — всего лишь вариантная форма дескриптивизма» (id., 244). Я считаю оценку Сёрля правдоподобной, но все-таки «открытие» Крипке (диахронического) коммуникативного сообщества как необходимого условия для употребления имени не устаревает. Ибо как опосредствуется знание характеристик? Не только через коммуникативное сообщество, но, тем не менее, по существу, через него.

Таким образом, имплицитным теоретико-лингвистическим базисом идеи имяславия можно считать теорию узлов Имени (Божьего), в каковой знание о характеристиках Имени (атрибутах Бога) возводится к передаточной цепи коммуникативного сообщества (церкви), а активизация значения Имени связана с ситуацией высказывания (молитвы).

3. Философия имени

Из дескриптивистской перспективы тоже следует, что функцией имен собственных является референция, однако же не дескрипция объектов референции. И все-таки Сёрлева констатация (1983, 250), что «суть того, что мы имеем

собственные имена, состоит только в объектной референции, а не в описании объектов», оказывается в первой своей части недостаточной, так как оставляет без внимания существенную дифференциацию в пределах семантического класса имен собственных. Имена собственные могут быть, между прочим, именами лиц, мест и стран, групп и институтов, газет, журналов, радио- и телекомпаний; таких индивидуальных предметов, как здания, корабли и т.д.; именами текстов, музыкальных пьес и прочих произведений искусства, или даже уникальных событий (см. Polenz 1988, 122; Valentine/Brennen/Brédart 1996, 4сл.; Суперанская 1973, 144–145). Среди всех этих возможных типов имен собственных, список которых можно бы и продолжить, личное имя имеет особый статус. Его функция не исчерпывается референцией. Личные имена не только служат тому, чтобы говорить о людях, но и, по существу, обладают функцией обращения к людям (даже если эти функции не всегда возможно исполнить, например, по отношению к отсутствующим, умершим или вымышленным людям).

Религиозный философ Рихард Шеффлер видит в этой функции обращения, или окликания личным именем, подлинную гарантию успешной референции посредством имени, и, более того, существенную характеристику в значении личных имен по сравнению с другими именами. Шеффлер (1989, 109) констатирует, что личное имя «предназначено для того, чтобы сводить воедино современный опыт с припоминаемым прошлым (...). Речевое действие окликания по имени (...) создает благодаря идентификации окликнутого непрерывность ряда опыта, а если возможно — это получается вопреки длительным прерываниям» (Schaeffler 1989, 109сл.), и это касается еще и будущего: «Необходимо иметь возможность сопрягать будущие встречи с нынешней ситуацией, в которой было сообщено имя — ради единства связей опыта» (ebd., 110). Отсюда следует, что в назывании — или окликании — по имени содержится определенное высказывание, «а именно — высказывание о том, что некое самотождест-

венное лицо или самотождественная вещь могло (могла) бы вновь повстречаться и при этом быть признанным (признанной) самотождественным (самотождественной) и объектом обращения. Имя встречается, как нечто незыблемое в изменении (...)» (id.).

То, что в имени в его функции обращения или называния лиц высказывается самотождественность личности, относится к подходу, появлению которого способствовала воодушевленная имяславием русская философия имени (см. о нижеследующем подробно соответствующие главы в Kuße 2004, особенно С. 188–217). Здесь философия имени расставляет существенные акценты по сравнению с аналитической философией языка. Алексей Лосев замечает, что его потому можно называть Алексей, что он сам признает это имя и в случае окликания реагирует на него (см. Лосев 1993b, 827). Этим поворотом угла зрения от отношения между именем и объектом референции к коммуникативному употреблению имени в отношениях между означаемым и означающим Лосев, чью основанную на философии имени теорию языка Гоготишвили называет «коммуникативной версией исихазма» (Гоготишвили, 1994), предвосхищает в двадцатые годы коммуникативно-прагматический поворот, происшедший во вторую половину XX века (см. Гоготишвили 189, 48). Однако речь идет не о прагматике в смысле коммуникативно-ориентированной лингвистики, так как для Лосева, как и для философии имени в целом, коммуникация происходит не только между договаривающимися о каком-либо предмете коммуникантами, но и с самим предметом речи, который становится понятным в коммуникации с субъектом именования для этого субъекта: «Имя вещи есть такое орудие общения с вещью, которое приводит к пониманию вещи» (Лосев 1993b, 822). Понимание предмета является для Лосева результатом коммуникации с предметом и актом называния и признания имени самим названным. Лосев, а до него уже Флоренский, расширяют модель личных имен не только на все типы имен собственных, но и на языковые знаки

вообще. «Имя вещи есть орудие общения с нею как с живой индивидуальностью (...) предмет слышит это имя, отвечает на мой зов, сочувствует ему, соответствует и ответствует ему. (...) Принципиально же именование всегда рассчитано на то, чтобы именуемое откликнулось на это именование» (Лосев 1993b, 820, 829). Предметы речи общаются посредством своих имен — с говорящим, но и между собой, «Имя вещи есть орудие общения: это значит, что вещь общается, прежде всего, сама с собою, а затем и поэтому — со всякими другими вещами» (там же, 837). Гоготишвили резюмирует: «у Лосева «говорит» не язык, а — олицетворенные предметы, т.е. всегда что-то в той или иной степени личностное (авторское)» (Гоготишвили 1997, 590).

Поскольку все общается со всем и всякая речь представляет собой имя с личным обращением, то с точки зрения философии имени языковое воздействие на мир тоже является универсальным. В особенности, о магии языка говорит Флоренский, причем под магией имеется в виду, прежде всего, всевозможное воздействие, которого говорящий достигает посредством языка. Дополнительным к этому для Флоренского является всякого рода воздействие мира с помощью языка (как явления жизненного мира) на говорящего/читающего мистику языка. Говорящий магически преобразует мир и жизнь посредством слова, и наоборот, мир и жизнь посредством слова мистически усваиваются духом говорящего: «словом преобразуется жизнь, и словом же жизнь усвояется духу. Или, (...), слово магично и слово мистично» (Флоренский 1990, 252). Флоренский снимает свойственное Новому времени разделение на идеальный и материальный мир и толкует все сущее в мире как результат процессов языковой магии. Тем самым философия имени предполагает тотальность языковой стихии, в которой, во-первых, обозначение и означаемое больше не дифференцируются как онтически различные сущности, но понимаются как отношения, в зависимости от перспективы, всякий раз устанавливающей статус обоих. Поэтому все творение можно восприни-

мать и как обозначение творящего Логоса (см. Геронимус 1999, 83). Во-вторых, мир как язык предстает в различных агрегатных состояниях, в которых сгущаются или развертываются энергии сущности означаемого: как миф, или обычнее как повествование в развернутой форме, а в именах собственных — в особо сгущенной форме (Лосев 1994а; Флоренский 1990).

Магическое собственное воздействие слова на тотальность языковой стихии имеет последствием для каждого говорящего высокую степень ответственности, ибо если слова высказаны в мир, то говорящий уже не может влиять на их воздействие (Флоренский 1990, 252). Невнимание к мощи и воздействию слов влечет за собой, по Флоренскому, теоретические ошибки в науке, но может приводить и к общественным и личным прегрешениям, которые нельзя называть иначе, нежели преступлениями: «забвение такого рода не может пройти безнаказанно при учете силы и могущества слова, что, в свой черед, ведет не только к теоретическим ошибкам, но и к общественным и личным проступкам, которые не могут быть порою названными иначе, как преступлениями» (там же). Итак, «персональная» и «магическая» философия имени приводит у Флоренского к критике научной и технической терминологии, а тем самым — к вопросу об ответственности за акт именования — ведь и термины суть имена, влияющие на мир и преобразующие его.

Но ведь с толкованием языка и мира по образцу личного имени сопряжена и концепция слова как не произвольного знака, которую Флоренский и Лосев тоже разделяют. Ведь поскольку личные имена проявляются в качестве имен лишь через ответы на оклик (см. выше), они становятся признаками названного лица и в качестве таковых уже не могут быть произвольными. Смена имени означает перемену в личности. Эту связь имени с личностью, с Я, особенно подчеркивал Булгаков. Булгаков выступает на фоне Миллева разделения асемантических имен собственных и семантических характеристик. В этом смысле он отличает Имена Божьи, каковые

являются атрибутивными, от Имени Божьего, которое только означает. «Разница между Именами Божиими и Именем Божиим как таковым, связанная с тем, что в тех живет их самостоятельное, вербальное, предикативное значение, между тем как здесь оно совершенно поглощено именем, существует только как имя» (Булгаков 1997, 230). Имена Божьи показывают, каковы Бог или священное, и потому к ним можно относиться, как к «иконам» Божьим. «Итак, Имена Божии суть словесные иконы Божества, воплощение Божественных энергий, феофании, они несут на себе печать Божественного откровения» (Булгаков 1997, 224). Имя собственное, напротив того, означает Я непосредственно. Для Булгакова это прямо-таки само Я, откуда и проистекает настоящая взрывопасность имяславия, когда речь идет об Имени Божьем: «И как собственное имя человека есть его не местоименное я, так же и Имя Божие есть Я Божие, страшное и чудесное» (Булгаков 1997, 230).

Итак, философия имени разделяет с имяславием его концепцию слова, как не произвольного знака. Но — опять-таки на основе Григория Паламы — производится отчетливая дифференциация между откровением божественных энергий через Имя Божье и непреходящей сокровенностью Божьей сущности. Вместо «Имя Божие есть Сам Бог» Флоренский формулирует: «Имя Божие есть бог и именно Сам Бог, но Бог не есть имя Его, ни Самое Имя Его» (Флоренский 1990, 300; см. также Гоготишвили 1989). Из этого противоречия следует теория символа, согласно коей символизируемое присутствует в символе, но не может быть сведено к символу: «Часть, равная целому, причем целое не равно части, — таково определение символа» (Флоренский 1990, 148).

Райнер Грюбель (1999) различает, называя их именами протагонистов из диалога Платона «Кратил», два принципиально различных, конкурирующих в европейской истории духа воззрения на язык: кратилическое, согласно которому форма языковых знаков мотивирована означаемым, и гермогеническое, в соответствии с которым знаки имеют

лишь конвенциональную референцию. В этой оппозиции философию имени Флоренского и Лосева нетрудно отнести к кратилизму. Из различения распознаваемых энергий и сокровенной сущности (у Бога), тем не менее, следует еще одна языковая концепция, а именно — апофатизм, т.е. убежденность в том, что «языки принципиально не в состоянии именовать сущность явлений» (там же, 1246). Если — как Хаардт (1993, 222) делает вывод относительно Лосева — в «рефлексии об именах или словах» существенное именованных предметов должно предстать «по возможности с наибольшей отчетливостью», то с точки зрения философии имени это всегда означает и «выявление принципиальной неадекватности языкового обозначения по отношению к этому существенному». Поэтому языковую концепцию Флоренского и Лосева я называю апофатическим кратилизмом.

В силу тотальности языковой стихии истина сокрыта в относительности языка, инвариантные значения которого служат необходимым условием коммуникативного понимания, хотя их и невозможно полностью раскрыть. Это воззрение на язык, в разных вариантах особенно ярко представленное Флоренским и Лосевым, я называю мистификаторским, поскольку оно постулирует семантические инвариантности, ускользающие как от рационального, так и от эмпирического подхода: «Воистину, слово есть инвариант, но инвариантность эта невыразима словесно же» (Флоренский 1990, 208). Как мистификаторская семантика, философия имени представляет собой теорию инвариантности, и как таковую ее можно обсуждать и в рамках недавних языковых теорий. Отошлю здесь только к Бондарко (2002, 108 и след.) и к Аубургеру (1993, 31), который даже считает, что «позиция этих (языковедческих) дисциплин по отношению к познанию будет всегда позицией платонического реализма».

В принципе это верно для всех вариантов философии имени. И все-таки они отличаются по локализации необходимых, но не прослеживаемых инвариантов значения речи: по ту сторону коммуникативного процесса и языка вообще

(как у Флоренского), или в рамках коммуникативного процесса и в качестве признака самого языка (как у Лосева).

Мысли Флоренского о языке движутся в рамках его учения об антиномиях (см. о нижеследующем Kuße/Dukova 1995). Он перенимает мысль Гумбольдта и его последователей Штейнталя и Потебни о внутренней противоречивости языка, который всегда — личное говорение некоего индивида, но в то же время достояние целого народа (антиномия индивидуума и народа); в каждый момент речи — индивидуальное творение, но в то же время предзадан (антиномия свободы и необходимости); всегда язык рекущего, но в то же время и слушающего (антиномия речи и понимания); и полностью принадлежит к внутреннему миру говорящего, но в качестве высказанного становится фактом внешнего мира (антиномия объективности и субъективности (см. Флоренский 1990, 155). Поскольку же языковые антиномии не могут (не должны) быть разрешены и как антиномии непременно присутствуют во всякой коммуникации, то — если взаимопонимание вообще возможно — согласно Флоренскому, по ту сторону антиномий ситуации и истории, индивида и народа, речи и понимания, объективности и субъективности, понимания и непонимания, должна иметься некая инвариантная величина, т. е. непреходящее значение. Это и есть (кратилический) этимон (ετυμον) как «общий корень всех разнообразных проявлений семемы» (там же, 239). В дополнение к представлению о языковых антиномиях, лингвистическая мысль Флоренского содержит убеждение о воплощении/становлении видимыми идей в явлениях (см. Флоренский 153 и след.). Исходя из этого, этимон представляет собой воплощенную в слове идею, которая в качестве морфемы наделяется чувственно воспринимаемым обликом. В соответствии с этим, под этимоном, первоначальным значением, подразумевается не исторический, но потусторонний исток слова, который в каждый момент остается присутствующим как сущность слова, и поэтому исторически он совершенно не выводим, но лишь раскрываем. В исто-

рии языка, которая для Флоренского всегда является историей коммуникации, значение слова обогащается на основе его этимона. Тем самым история каждого слова представляет собой наслоение семантики, а это значит — производство полисемии (там же, 262). В словоупотреблении, актуальном для того или иного времени, когда говорящий всякий раз наделяет слово определенным смыслом, эта полисемия моносемизируется (там же, 235). Этот процесс Флоренский называет «моноидеизмом» и истолковывает его как концентрацию энергии, магически воздействующей на окружающий мир.

Иначе, нежели у Флоренского, чье понятие этимона примыкает непосредственно к платоническому учению об идеях, для Лосева имя представляет собой сущность, показывающую себя в языке. Поэтому особенно в поздних произведениях для Лосева оказалось возможным преодолеть мистификаторскую семантику в пользу интерпретационистской. «Всякая вещь есть предмет бесчисленных интерпретаций», — формулирует Лосев свою направляющую мысль (Лосев 1994b, 331). Его подход — наблюдение за основополагающей вариативностью лексических и грамматических значений, которое по своей последовательности не уступает апофатической радикализации Гумбольдта и Потебни Флоренским (Лосев 1983, 17). Однако же, исключительный характер вариативности, во-первых, сделал бы невозможной как когнитивную обработку восприятия действительности, так и коммуникацию, — а во-вторых, она бы привела к исчезновению самой вариативности, так как восприятие вариативности все-таки всегда зиждется на осознании одновременной стабильности варьируемого (см. также Auburger 1993, 31). Тем самым нам приходится иметь дело с диалектикой тождества и различия (диалектика тождества и различия слова или грамматической категории) как условием возможности коммуникации (Лосев 1983, 213). В этой диалектике грамматические категории обладают жестко закрепленными значениями, которые при употреблении интерпретируют ситуацию в духе од-

ного из таких значений. Praesens historicum, например, интерпретирует прошлую ситуацию как настоящую. Тем самым возможность коммуникативно-интерпретативной обработки действительности вложена в языковую систему еще до уровня высказывания, как функционально коммуникативная инвариантность значений.

Постулат необходимой инвариантности философия имени в эпоху «кризиса культуры» перед Первой мировой войной или в годы Первой мировой войны (см. Langer 1990) разделяет и с русской рецепцией гуссерлевской феноменологии, которую, например, с энтузиазмом приветствовал Семен Франк, как одинокий и мощный протест против «скептического и субъективистского настроя», который грозил «поколебать веру в научную истину» (Haardt 1993, 54). Для русской рецепции Гуссерля, в особенности — Густавом Шпетом, к тому же характерна присущая и философии имени коммуникативно-прагматическая ориентация (Шпет 1989). Однако специфику философии имени я здесь вижу обновленной в интерпретации тотальности языковой стихии (см. выше) по образцу личного имени. Философия имени, исходя из личных имен и не упуская их из виду, приходит к теории не произвольного языкового знака и к теории семантической инвариантности. Ибо обеспечиваемое инвариантностью единство значения и гарантированное понимание можно истолковать аналогично единству личности через ее имена, т.е. инвариантность значений слова в словоупотреблении служит аналогией самотождественности личности, когда ее окликают личным именем, которое в разные времена развития этой личности остается тождественным самому себе. И — с учетом религиозного фона этой теории — т.е. с учетом имяславия можно в дальнейшем вывести: скрытый характер необходимой инвариантности в языке следует истолковывать аналогично скрытому присутствию Бога в мире.

Перевод с немецкого Бориса Скуратова

Литература

Антоний (Булатович), иеросхимонах 2002. Апология веры во Имя Божие и Имя Иисуса // Имяславие, 2002. С. 9–160.

Бердяев, Н. А. 1913. Гасители духа // Русская молва. 1913 август, № 232

Бондарко, А. В. 2002. Теория значения в системе функциональной грамматики. На материале русского языка. М.

Булгаков, С. Н. 1913. Афонское дело // Русская мысль. Кн. 9. С. 37–46.

Булгаков, С. Н. 1991. Православие. Очерки учения православной церкви. М.

Булгаков, С. Н. 1997. Философия имени. М.

Геронимус, А., протоиерей 1998. Заметки по богословию имени языка // Современная философия языка в России. Предварительные публикации. 1998. Ю. С. Степанов. М. С. 70–101.

Гоготишвили, Л. А. 1989. Ранний Лосев // Вопросы философии. № 7. С. 132–148.

Гоготишвили, Л. А. 1994. Коммуникативная версия исихазма // А. Ф. Лосев. Миф, число, сущность / Отв. ред. А. А. Тахо-Годи, И. И. Маханьков. М. С. 878–893.

Гоготишвили, Л. А. 1997. Лингвистический аспект трех версий имяславия (Лосев, Булгаков, Флоренский) // А. Ф. Лосев Имя. Избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы / Отв. ред. А. А. Тахо-Годи. СПб. С. 580–614.

Илларион, схимонах 2002. На горах Кавказа. Беседа двух старцев-пустынников во внутреннем единении с Господом наших сердец, чрез молитву Иисус Христову, или духовная

деятельность современных пустынников. // Имяславие 2002. С. 183–213.

Имяславие, 2002. Имяславие. Антология / Е. С. Полещук (глав. ред.). М.

Иоанн Кронштадтский 1894. Моя жизнь во Христе. 2 тома. М.

Лескин, Д. 2004. Спор об Имени Божием. Философия имени в России в контексте афонских событий 1910-х гг. СПб.

Лосев, А. Ф. 1983. Языковая структура. Учебное пособие. М.

Лосев, А. Ф. 1989. В поисках построения общего языкознания как диалектической системы // Теория и методология языкознания. Методы исследования языка. М. С. 5–92.

Лосев, А. Ф. 1993a. Философия имени // Бытие. Имя. Космос/ Отв. ред. А. А. Тахо-Годи, И. И. Маханьков. М. С. 613–801.

Лосев, А. Ф. 1993b. Вещь и имя // Бытие. Имя. Космос / Отв. ред. А. А. Тахо-Годи, И. И. Маханьков. М. С. 802–880.

Лосев, А. Ф. 1994a. Диалектика мифа // Миф, число, сущность / Отв. ред. А. А. Тахо-Годи, И. И. Маханьков. М. С. 5–232.

Лосев, А. Ф. 1994b. Самое Само // Миф, число, сущность / Отв. ред. А. А. Тахо-Годи, И. И. Маханьков, М. С. 299–526.

Паршин, А. Н. 2002. Свет и слово (к философии имени) // Имяславие 2002. С. 529–544.

Суперанская, А. 1973. Общая теория имени собственного. М.

Флоренский, П. А. 1990. У водоразделов мысли. Сочинения, т. 2 / Н. Ф. Уткина (глав. ред.). М.

Флоренский, П. А. 1992. Детям моим. Воспоминания прошлых дней. Генеалогические исследования. Из соловецких писем. Завещание. М.

Флоровский, Г. 1937. Пути русского богословия. Париж.

Шпет, Г. Г. 1989. Сочинения. М.

Эрн, В. Ф. 1916. Спор об имени Божием (Письма об имяславии). Письмо первое: Происхождение спора // Христианская мысль. С. 101–109.

Auburger, L. 1993. Sprachvarianten und ihr Status in den Sprachsystemen. Hildesheim / Zürich / New York: Georg Olms Verlag.

Beck, H.G. 1994,2. Das byzantinische Jahrtausend. München: C. H. Beck.

Brüning, B. 1996. Über Sinn und Bedeutung von Eigennamen. Eine semantisch-erkenntnistheoretische Untersuchung. Wien: Turia+Kant.

Eigennamen 1985. Eigennamen. Dokumentation einer Kontroverse. Hrsg. von U. Wolf. Frankfurt / M., Suhrkamp.

Felmy, Chr. 1972. Predigt im orthodoxen Rußland. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

Figes, O. 2002. Natasha's Dance. A Cultural History of Russia. London: Allen Lane.

Gardiner, A. 1952. The Theory of Proper Names. Oxford: University Press.

Grübel, R. 1999. Entwürfe der poetischen Sprache in der Russistik, In: Handbuch der Sprachwissenschaftlichen Russistik und ihrer Grenzdisziplinen. Hrsg. von H. Jachhow. Wiesbaden: Harrassowitz, S. 1245–1273.

Haardt, A. 1993. Husserl in Rußland. Phänomenologie der Sprache und Kunst bei Gustav Špet und Aleksej Losev. München: Wilhelm Fink.

Hansack, E. 1990. Bedeutung, Begriff, Name. Regensburg: S. Roderer Verlag. (= Studia et exempla. Linguistica et philologica. Series II: Studia minora. Bd. 1.)

Hansack, E. 2000. Der Name im Sprachsystem. Grundprobleme der Sprachtheorie. Regensburg: S. Roderer Verlag. (= Studia et exempla. Linguistica et philologica. Series I: Studia maiora. Bd. 5.).

Ingold, F. P. 2000. Der große Bruch. Rußland im Epochenjahr 1913. München: Beck.

Jubara, A. 2000. Die Philosophie des Mythos von Aleksej Losev im Kontext "Russischer Philosophie". Wiesbaden: Harrassowitz.

Kripke, S. A. 1980. Naming and Necessity. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Kuße, H. 2004. Metadiskursive Argumentation. Linguistische Untersuchungen zum russischen philosophischen Diskurs von Lomonosov bis Losev. München: Sagner. (=Sagners Slavistische Sammlung. Bd. 28)

Kuße, H. / Dukova, U. 1995. Etymologie und Magie. Zur Sprachteorie Pavel Florenskijs. In: Slavische Sprachwissenschaft und Interdisziplinarität. Nr. 1. Hrsg. von G. Freidhof / H. Kuße / F. Schindler. München, S. 77–105. (=Specimina philologiae Slavicae Bd. 106.)

Langer, G. 1990. Kunst — Wissenschaft — Utopie. Die «Überwindung der Kulturkrise» bei *V. Ivanov, A. Blok, A. Belyj und V. Chlebnikov.* Frankfurt / M.: Klostermann. (= Frankfurter wissenschaftliche Beiträge. Kulturwissenschaftliche Reihe. Bd. 19)

Mill, J. St. 1874,8. A System of Logic. Ratiocinative and Inductive: Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation. N. Y.: Harper & Brothers.

Nozsicska, A. 2000. Sprachglaube, Seinsgedanke und der Blinde Fleck der Sprache. Würzburg: Königshausen und Neumann.

Polenz, P. von 1988. Deutsche Satzsemantik. Grundbegriffe des Zwischen-den-Zeilen-Lesens. Berlin / New York: Walter de Gruyter.

Schaeffler, R. 1989. Das Gebet und das Argument. Zwei Weisen des Sprechens von Gott. Eine Einführung in die Theorie der religiösen Sprache. Düsseldorf: Patmos.

Searle, J. R. 1967. Proper Names. In: Philosophical Logic. P. F. Strawson (ed.). Oxford, U. K.: Oxford University Press, pp. 89–96.

Searle, J. R. 1983. Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind. Cambridge, USA: University Press.

Schultze, B. 1951. Der Streit um die Göttlichkeit des Namens Jesu in der russischen Theologie. In: Orientalia Christiana Periodica 17, S. 321–394.

Strawson, P. F. 1971. Logico-Linguistic Papers. London, G. B.: Methuen & Co Ltd.

Valentine, T. / Brennen, T. / Brédart, S. 1996. The Cognitive Psychology of Proper Names. On the Importance of Being Earnest. London / New York: Routledge.

Wilhelm, Th. 1997. Name und Gegenstand. Deutungen der paradigmatischen Beziehung zwischen Sprache und Welt. Frankfurt / M. u. a.: Peter Lang.

Wolf, U. 1985. Einleitung. In: Eigennamen. Dokumentation einer Kontroverse. Hrsg. von U. Wolf. Frankfurt / M.: Suhrkamp, S. 9–41.

И. И. Евлампиев

А. Шопенгауэр и «критика отвлеченных начал» в философии Вл. Соловьева[1]

1.

В критической литературе о Шопенгауэре до сих пор чаще всего говорится не о то, что было в ней главным, что обеспечивало значимость его системы в философии второй половины XIX века и что остается значимым и в наши дни. Традиционно в изложениях системы Шопенгауэра подчеркивается то, что на самом деле не является наиболее принципиальным и значимым в перспективе развития неклассической философской традиции. В философии Шопенгауэра находится отправной пункт для такого влиятельного направления в западной философии, как феноменология, вплоть до ее хайдеггеровского варианта, и одновременно — главная и наиболее плодотворная тенденция русской философии, связанная с критикой классического западного рационализма (философии «отвлеченны начал») и направленная на построение системы «конкретного» и «жизненного» мировоззрения.

Проблема, которую выдвинул на первый план в своей философии Шопенгауэр, касается исходного пункта философ-

[1] Работа выполнена в рамках программы, поддержанной Российским гуманитарным научным фондом, проект № 04–03–10014а.

ского рассуждения о мире, исходного пункта метафизики. Как верно заметил Декарт, начинать здесь можно и нужно только с самоочевидного, с того, что уже не поддается дальнейшему анализу и не может быть отнесено к чему-то более простому, не может быть «разложено» на что-то более простое. Однако тот исходный пункт, который выбрал Декарт, не может удовлетворять этому требованию. То, что Декарт называет «мышлением», есть гипотетическое состояние человеческого сознания, возникающее после устранения всего конкретного содержания сознания. Вопрос в том, допустимо ли такое устранение без разрушения самого сознания? И является ли «пустое», «чистое» сознание более простым и непосредственным, чем сознание «наполненное» конкретным содержанием?

Критикуя наивный реализм, признающий бытие вещей «самоочевидным», Беркли, Кант и неокантианцы доказывали, что бытие любой вещи — это нечто вторичное и конструктивное, поскольку мы можем разложить его на отдельные ощущения и априорные формы, которые «принадлежат» сознанию. На роль исходного стали претендовать либо указанные «элементарные» ощущения, либо априорные формы. Но, в свою очередь, анализ ощущения показывает, что оно несамодостаточно, каждое из ощущений предполагает «среду», «контекст», оно предполагает отношение к чему-то вне себя. Точно так же и априорные формы являются формами сознания, как-то порождены сознанием, т.е. вторичны по отношению к нему. В связи с этим остается, казалось бы, единственный выход — полагать исходным началом метафизики сознание вместе с его внутренними «действиями», порождающими ощущения и априорные формы.

Но и это рассуждение невозможно признать правильным и обоснованным, что и показывает Шопенгауэр; его некорректность заключается в том, что в нем использована категория причинности, которая исходно применима только к явлениям, к совокупности ощущений, но не к связи ощущения и сознания. Кроме того можно заметить, что и понятие чис-

того сознания также не имеет достаточно корректного обоснования. Его выделение основано на применении к сознанию модели отношения части и целого, почерпнутой нами из мира явлений, расположенного в пространстве; мы полагаем сознание в качестве «целого», содержащего ощущения, аффекты, мысли и т.д. в качестве своих «элементов». Однако указанная модель, верная по отношению к системе явлений, расположенных в пространстве (и к самой форме пространства), неприложима к соотношению сознания и его содержания.

Какой же здесь может быть выход? — Нужно исследовать весь наш опыт, все, данное нам тем или иным способом, и, не примысливая чего-то выходящего за пределы непосредственно данного, найти в нем самом те «элементы», «основания», «истоки», от которых можно отталкиваться в понимании всей системы бытия. Причем это утверждение нельзя понимать в духе сенсуализма; в данном случае опыт — это полнота всего данного. Одна из заслуг Шопенгауэра состоит в том, что он лишний раз доказывает несостоятельность сенсуализма, точно так же как и кантовского трансцендентализма, радикально разводящего между собой чувственный материал и априорные формы рассудка (причинность). И причинность и традиционная модель соотношения части и целого приложимы только к той части полного «опыта», доступного каждому человеку, которая имеет характер «мира», «действительности» (как психологической, так и физической). Но они неприменимы к той «части» опыта (полного опыта!), которая относится, например, уже к самому субъекту, взятому в его сверхпсихической сущности. Тем более эти категориальные формы неприменимы к тому в нашем опыте, что можно рассматривать как наиболее непосредственную данность бытия как такового.

Безусловно, Шопенгауэр в своих рассуждениях об истоках метафизики приближается к идее феноменологии как беспристрастного и беспредпосылочного анализа всей системы данного нам «опыта». Однако главная проблема фе-

номенологии заключается в том, что в указанном анализе чрезвычайно трудно избежать двух принципиальных ошибок: во-первых, перенесения (чаще всего неявного) методов и подходов, применимых только к отдельным сферам внутри феноменального поля, на все это поле и, во-вторых, неполнота анализа, неспособность увидеть какие-то важные сферы внутри феноменального поля помимо уже известных. Все споры вокруг идеи феноменологии, в том числе и между самими приверженцами этого направления, связаны именно с этими ошибками. Не смог избежать их и Шопенгауэр, причем в его рассуждениях эти ошибки особенно наглядны в связи с тем, что он только еще ищет подходы к точной формулировке феноменологического метода.

2.

Поиски «первоисходного» имеют давнюю традицию в философии, практически эти поиски совпадают с историей философии. И, казалось бы, все возможные варианты подходов к этой проблеме уже были испробованы в философии. Однако в середине XIX века Шопенгауэр утверждает, что все предшествующие попытки были ошибочными, что все они определялись некоторыми некритично принятыми принципами, которые направляли указанные поиски на ложный путь.

Если посмотреть основные вехи европейской традиции поисков «первоначала» бытия, то мы обнаружим, что все они исходили из идеи порождения бытия своим первоначалом. Это порождение часто понималось в самом прямолинейном, физическом смысле, в том же смысле, как одна вещь в нашем мире порождает другую. Мы находим это представление уже у милетских философов (Фалес, Анаксимандр), у Гераклита, у Платона и Аристотеля. В неоплатонической идее эманации и в христианской концепции творения мира из ничего, на первый взгляд, происходит существенное усложнение идеи порождения. Однако, по существу, эти изменения не столь уж принципиальны. Отказ от использова-

ния конкретных физических моделей для акта порождения бытия Абсолютом (подобным модели «сгущения-разряжения» у ионийцев или модели «вырезания» элементарных геометрических фигур из пустого пространства у Платона) ничего не меняет, общая схема причинной взаимосвязи между Абсолютом и порождаемым им бытием остается неизменной. В то же время здесь возникает естественный вопрос: является ли категория причинности достаточно универсальной, чтобы мы могли распространить ее с той сферы, где она исходно рождается — со сферы конкретных природных явлений — на сферу лежащую за пределами всего конкретного и природного. Об этом впервые задумался Кант и пришел к известному выводу о том, что категория причинности, являясь априорной формой нашего рассудка, применима только к сфере возможного опыта. Однако сам Кант не проявил должной внимательности к следствиям, вытекающим из этого утверждения. Полагая, что «вещи в себе» аффицируют наше сознание, заставляя его порождать мир явлений, он дважды применяет категорию причинности за пределами возможного опыта — по отношению к взаимосвязи «вещей в себе» и сознания и по отношению к связи сознания с «миром явлений».

Возможно, на этот упрек Кант возразил бы в том смысле, что категория причинности предполагает обязательное использование формы времени и разделение причины и следствия во времени, а поэтому в случае взаимосвязи «вещей в себе», сознания и «мира явлений» речь должна идти не о причинности, а о более общей форме «порождения» и «обоснования» одного другим. Фактически против этого возможного возражения и направлены рассуждения Шопенгауэра, посвященные закону достаточного основания, которые он считал истоком и основанием всей своей системы. Принцип достаточного основания Шопенгауэр рассматривает как ту форму обобщения принципа причинности, которая является абсолютно универсальной и с неизбежностью применяется нашим сознанием во всех рассужде-

ниях и полаганиях. Недаром Лейбниц приравнял этот принцип к трем основным законам логики.

Основная мысль Шопенгауэра по поводу закона достаточного основания заключается вовсе не в том, что он сам выдвигает на первый план — не в различной конкретизации этого закона в трех сферах действительности. Главное в том, что Шопенгауэр развивает и «усиливает» упомянутую выше идею Канта относительно причинности. Как бы ни казалась очевидной необходимость использования принципа достаточного основания в каждом рассуждении и акте мышления, он применим, утверждает Шопенгауэр, только в сфере «представления» — в сфере конкретного бытия, предстающего перед нами в виде «внешнего» и «внутреннего» мира, но не по отношению к взаимосвязи бытия с его первоисточником, Абсолютом.

Но каким же образом без использования принципа достаточного основания можно мыслить соотношение искомого первоначала бытия с самим бытием? Если прав Лейбниц, такой возможности у нас нет, ведь любая форма соотношения есть одновременно форма обоснования одной из соотносящихся сторон другой. Тем не менее, если принять логику Шопенгауэра, такая возможность должна быть. Она дается законом тождества, применяемым в расширительном, диалектическом смысле: если некоторые различающиеся элементы действительности нельзя рассматривать как соотносящиеся и обосновывающие друг друга, то их можно еще рассматривать как тождественные, несмотря на все их различие. Только в этом случае мы избегаем необходимости применять закон достаточного основания для понимания рассматриваемых элементов. Хотя, конечно, такая возможность представляется нелепой, немыслимой в рамках «обычного», рационально-научного понимания конкретной, предстоящей перед нами действительности.

В результате, мы приходим вместе с Шопенгауэром к следующему утверждению: философское, метафизическое понимание соотношения Абсолюта и мира (конкретного

бытия) возможно только в рамках модели непосредственного тождества Абсолюта и мира. Рассматривая явления «внутри» мира мы должны использовать закон достаточного основания, чтобы обосновать это явление через другие явления и через мир в его общей структуре. Однако когда мы в метафизическом рассмотрении пытаемся найти «исток» бытия того или иного явления, мы должны искать его по «закону тождества» в нем самом, в его непосредственной «слитности» с указанным «истоком». «Исток» бытия должен как бы «проступать» в самом явлении, быть им самим в его различимой от него самого «ипостаси». Все это справедливо по отношению к любому явлению, любому элементу мирового бытия. Однако по отношению к определенному кругу явлений это оказывается данным более непосредственно, чем по отношению ко всем остальным. Таким кругом явлений Шопенгауэр называет сферу человеческой телесности, сферу движений человеческого тела. Именно по отношению к таким явлениям сформулированный «принцип тождества» выступает с особой наглядностью.

Это кульминационный пункт главного труда Шопенгауэра, книги «Мир как воля и представление», позволяющий, при правильной интерпретации, понять суть той революции, которую Шопенгауэр произвел в европейской философии. «Субъекту познания, который в силу своего тождества с телом выступает как индивид, это тело дано двумя совершенно различными способами: прежде всего как представление в созерцании рассудка, как объект среди объектов, подчиненный их законам; но вместе с тем и совершенно иным образом — как то, что непосредственно известно каждому и обозначается словом воля. Каждый истинный акт его воли сразу же и неминуемо есть движение его тела; он не может действительно желать этот акт, не воспринимая одновременно, что этот акт являет себя как движение тела. Акт воли и действие тела — не два объективно познанных различных состояния, связанных причинностью, они не находятся в отношении причины и действия; они одно и то же, только

данное двумя совершенно различными способами: одним — совершенно непосредственно, другим — в созерцании для рассудка. Действие тела не что иное, как объективированный, т. е. вступивший в созерцание акт воли»[2].

Воля, воспринимаемая в тождестве с конкретным явлением — движением тела, и есть искомый «исток» бытия, Абсолют. Обнаруживаемый наиболее «явно» в явлениях движения тела, он должен присутствовать как тождественный в каждом ином явлении мирового бытия. Шопенгауэр утверждает, что мы принимаем это «по аналогии», перенося вывод относительно нашего тела на все явления в области «представления». Таким образом, весь мир представления находится в отношении тождества со своим «истоком» — Мировой Волей. Это и является главным принципом метафизики Шопенгауэра, из которого он далее делает важные этические выводы, касающиеся судьбы человека в мире.

Прежде чем говорить о значении такого подхода к построению метафизики, обратим внимание на два момента в рассуждениях Шопенгауэра, которые, безусловно, являются его ошибками, не позволяющими реализовать во всей полноте потенциал новизны, заложенный в его подходе. Прежде всего совершенно непонятно, почему обнаруженный в движениях тела с помощью «принципа тождества» «исток» бытия Шопенгауэр называет волей. Ведь воля — это конкретный и частный элемент непосредственно открытой человеку действительности (его «внутреннего» мира). Отождествление Абсолюта с волей Шопенгауэр, несомненно, производит под влиянием Канта, у которого сфера воли, в противоположность сфере представления, непосредственно свидетельствовала о мире «вещей в себе», т. е. об абсолютном бытии, абсолютной реальности. Однако у Канта воля выступала сразу в ее общезначимости, задавая одну и ту же форму категорического императива для всех частных субъ-

[2] *А. Шопенгауэр.* Мир как воля и представление. М., 1993. Т. 1. С. 228–229.

ектов, у Шопенгауэра же воля предстает через отдельного индивида, через движения его тела, т. е. в предельно частной и конкретной форме. Поэтому Шопенгауэр спешит перейти от этой частной воли к универсальной Мировой Воле, стоящей за каждым явлением, каждым представлением. Этот переход только усугубляет первую ошибку. Мировая Воля уже мало чем отличается от традиционных абсолютов новоевропейской философии, творцов которой Шопенгауэр критикует за то, что они применяли к взаимосвязи Абсолюта и мира категории, применимые только к самому миру (представлению). Правда, затем он все-таки сглаживает указанную ошибку, настаивая на тождестве Мировой Воли с волей отдельного индивида. Тем самым Шопенгауэр ставит выразительный акцент на главном принципе своей метафизической конструкции, в котором она радикально расходится с новоевропейской рационалистической традицией: начало метафизики оказывается связанным с непосредственным, жизненно-конкретным опытом отдельного человека, а не с абстрактными конструкциями типа Субстанции, Абсолютного Субъекта или Абсолютного Духа, как было у его предшественников.

Все-таки Шопенгауэр не проводит новый подход к метафизике во всей его полноте и последовательности. Субстанциализация «истока» бытия в виде Мировой Воли, хотя и тождественной воле отдельного человека, приводит к тому, что этот «исток» все же рассматривается как нечто иное, чем та совокупность явлений, которые «проистекают» из него. В итоге Шопенгауэр вновь приближается к той же самой схеме «порождения» мира Волей, с резкой критики которой он начал свое философское исследование.

Если бы Шопенгауэр был более последовательным в проведении своего нового подхода, он должен был бы более внимательно оценить сложность проблемы описания «истока» бытия, которая возникает в его рассуждениях. Он слишком просто решил эту проблему, отождествив этот «исток» с волей. Основная трудность связана с осознанием того,

что «исток» не может быть дан так же, как даны конкретные формы бытия в нашем даже самом непосредственном, опыте. Некоторые новые подходы к возникающим здесь проблемам мы находим у Вл. Соловьева, который гораздо глубже, чем его современники, уловил главную тенденцию философии Шопенгауэра.

3.

В своих первых крупных работах «Кризис западной философии» и «Критики отвлеченных начал» Соловьев критикует западную традицию с той самой философской позиции, которую обозначил Шопенгауэр. Главной проблемой философии, утверждает Соловьев, является доказательство возможности познания того, что истинно существует, существует независимо от познающего субъекта, т. е. — абсолютного. Рассматривая все сложные перипетии развития европейской философии, Соловьев видит своеобразную кульминацию этого процесса в позитивизме. Значение позитивизма в том, что он окончательно установил ложность тех путей к познанию истинно сущего, которые осваивались европейской философией на протяжении нескольких столетий ее истории: «... философская мысль в моменте позитивизма пришла к следующим несомненным и великой важности результатам: самобытная действительность, или истинно сущее, не есть: 1) ни объект рассудка, ибо объект рассудка рассудком же и полагается 2) ни понятие само по себе в процессе чистого мышления, ибо это мышление не может выйти за себя и потому чистое понятие есть лишь отрешенная форма, еще не имеющая действительности; 3) не представляет, наконец, самобытной действительности и содержание внешнего опыта, ибо это содержание есть лишь обусловленное нашим сознанием явление»[3].

[3] *В. С. Соловьев.* Кризис западной философии (против позитивистов) // *В. С. Соловьев.* Соч. в 2-х т. М., 1988. Т. 2. С. 44.

Однако Соловьев отвергает вывод позитивизма о непознаваемости истинно сущего, основы всех явлений. Точно следуя логике, заданной Шопенгауэром, он утверждает, что у нас еще остается возможный (единственно возможный) путь к познанию истинно сущего — внутренний опыт, как постижение своей собственной личности. Сами позитивисты не делают такого вывода, поскольку они понимают «внутреннее» познание по аналогии с «внешним», они полагают, что во внутреннем опыте мы, как и во внешнем, схватываем только явления и не достигаем трансцендентной сущности этих явлений — собственной личности. Соловьев понимает внутренний опыт совершенно иначе (и точно так же как Шопенгауэр): «Настоящая же личность, настоящая наша сущность... вовсе не есть какая-то трансцендентная, вне сознания пребывающая субстанция — чудовищный и мертворожденный плод беззаконного союза грубой фантазии с отвлеченным рассудком, — истинное существо нашей личности выражается и познается в действительности внутреннего опыта, в действительном хотении, в действительном мышлении и в действительной постоянной связи обоих в единстве самосознания, которое и есть действительно я. Понятно, что непосредственное актуальное содержание нашего сознания не есть еще всецелая действительность, не есть то, что называют абсолютным; несомненно только, что мы в своем сознании имеем некоторую действительность, некоторое непосредственное проявление истинно сущего и, следовательно, познаем истинно сущее, хотя бы это познание и не было абсолютно адекватным в данный момент»[4].

Именно этот пункт философии Соловьева является наиболее принципиальным, именно в нем сконцентрирована оригинальность и новизна его философской системы. Соловьев очень тонко воспринимает самую важную тенденцию, только еще зарождающуюся в западной философии, и дает ей очень адекватное и точное развитие. В том, как именно

[4] Там же. С. 48–49.

Соловьев развивает идеи Шопенгауэра, сказываются помимо прочего глубокие религиозные основы русской философской мысли. Для русских мыслителей было неприемлемо западное (католическое) представление об отсутствии непосредственного контакта человека с Богом, с высшим и истинным бытием. Здесь всегда признавалось интимное единство человека с истоками бытия. Поэтому мысль позитивизма о том, что мы во всем познаем только явления и никогда не доходим до сущности, и представляется для Соловьева «чудовищной».

Поскольку внутренний опыт, о котором говорит Соловьев, доступен каждому из нас в каждое мгновение жизни, оказывается, что истинно сущее, Бог — это не нечто «удаленное» и труднодостижимое, а наоборот, — это то, что всегда «рядом», всегда «дано». Проблема Абсолюта заключается вовсе не в том, что Абсолют надо «искать» или «открывать», его просто нужно заметить, причем заметить именно в самом обыденном жизненном опыте. Абсолютное потому и абсолютно, что оно всегда дано безусловно, всегда является основой конкретного, целостного опыта. Но такой основой является сама личность в некотором внутреннем схватывании себя как конкретной и целостной основы всех иных полаганий (явлений).

Опираясь в этих рассуждениях на Шопенгауэра, Соловьев одновременно критикует его за то, что он, правильно определив направление поисков абсолютного, затем сводит интуицию абсолютного к воле, т. е. редуцирует всю целостность внутреннего опыта к одной его стороне. Именно этим объясняется его достаточно неожиданное обращение к философии Эдуарда Гартмана как к «высшему» достижению всей европейской истории. Соловьева привлекает в этой полузабытой ныне философской системе стремление вернуться к определенной «целостности» в понимании Абсолюта. Если у Шопенгауэра Абсолют «выводится» из одного свойства личности и поэтому вновь оказывается абстракцией, «отвлеченным началом», то Гартман понимает его уже как един-

ство воли и представления, т. е. намечает тенденцию к более конкретному его описанию, восстанавливающему тождество Абсолюта с полнотой конкретной личности.

В отличие от обычного чувственного опыта внутренний сверхчувственный «опыт», о котором говорит Соловьев, не является опосредованным, он представляет нам не нечто отделенное от нашего сознания и нашего внутреннего состояния, а само внутреннее состояние в его бесконечной конкретности. Поскольку внутренний опыт есть форма познания, в нем, вообще говоря, происходит различение познающего и познаваемого, однако это есть саморазличение нашего сознания, которое снимается в самом сознании. Именно поэтому внутренний опыт дает ситуацию, в которой возможно познание истинно сущего — это ситуация совпадения познаваемого и познающего, т. е. установление познаваемого в его истине как существующего. При этом, конечно же, утверждение Соловьева отличается от похожего на него утверждения Декарта. Ведь Декарт в своем известном тезисе утверждает существование мышления, т. е. всеобщей субстанции, преломлением и эмпирическим проявлением которой выступает отдельная эмпирическая личность. У него истинно сущее оказывается абстракцией, выделенной из всего богатства внутреннего опыта личности. Отделяя эту абстракцию (мышление вообще, мышление как субстанцию) от целостности внутреннего опыта, Декарт разрушает то единство познаваемого и познающего, которое дано в этом опыте, и получает на самом деле не истинно сущее, а только пустую форму для его возможного познания. Точно так же необходимо отвергнуть возможные параллели между идеей Соловьева и главным принципом философии Канта. Кантовский трансцендентальный субъект, как и декартовская мыслящая субстанция, есть только абстракция от всей конкретной полноты и богатства истинной реальности, которую каждый человек способен обнаружить в себе самом через особый сверхчувственный акт.

Критическая работа, проделанная Соловьевым уже в первой его крупной работе «Кризис западной философии (про-

тив позитивистов)», привела его к выдвижению по-настоящему нового принципа. Тот решающий сдвиг в понимании проблемы безусловного знания, который совершает Соловьев, заключается в признании нерушимой, основополагающей цельности и конкретности внутреннего опыта. Любая попытка отделить в этом опыте главное, фундаментальное от неглавного, второстепенного приводит к его полному разрушению, к распаду на абстрактные элементы, в каждом из которых уже нет истинного содержания, т. е. уже не присутствует истинно сущее. Только схватывание непосредственной конкретной целостности всего бесконечного содержания внутреннего опыта — его всеединства — представляет собой тот уникальный пример акта познания, когда познающее полностью совпадает с познаваемым, и, значит, познание, вне всяких сомнений, обладает истиной[5].

По-настоящему конкретное и цельное начало («конкретный» и, значит, действительный, а не мнимый философский Абсолют) невозможно найти и описать, основываясь только на одной из способностей или сторон человеческого созна-

[5] Отметим, что если пытаться провести какие-то аналогии, то эту идею Соловьева нужно считать не запоздалым повторение постулатов философии Декарта или Канта, а скорее отдаленным предвосхищением феноменологии Э. Гуссерля. Парадоксальный вывод, который вытекает из такого понимания внутреннего опыта, заключается в том, что в указанное «всеединство», безусловно, должны войти и все внешние восприятия, поскольку и они в определенном смысле составляют внутренний опыт, его своеобразную периферию. На первый взгляд, этот вывод делает двусмысленным столь принципиальное для Соловьева различие «внутреннего» и «внешнего» опыта, однако по существу это не так. Ведь «внешние» восприятия входят во внутренний опыт в *ином статусе* по сравнению с их смыслом в обычной (позитивистской) концепции познания. Восприятие любого объекта, которое с точки зрения внешнего опыта выступает как самостоятельное и только внешним образом связанное с другими восприятиями, в рамках внутреннего опыта оказывается естественной, органичной частью того бесконечного, конкретного и неразрывного целого, каковым предстает на этом уровне личность человека.

ния, будь то разум, чувство или воля. Через каждую из них мы сможем увидеть в Абсолюте только одну его сторону, ту, которая открывается соответствующей способности. Конкретное начало должно быть одновременно открыто всем способностям человека и должно выступать как единый образ всех этих способностей. Кроме того, это начало должно быть доступно нашему познанию в форме тождества познаваемого и познающего, отсюда с необходимостью следует, что познание этого конкретного начала не может быть ничем иным как интуитивным постижением своей собственной цельной личности, — постижением своей личности не в отдельных и частных проявлениях, а во всем ее бесконечном богатстве и бесконечной полноте, во всей ее иррационально-жизненной конкретности. Каждая эмпирическая личность есть неповторимое явление Абсолюта, и именно поэтому в интуитивном акте проникновения в потенциально бесконечную глубину своего внутреннего мира каждый человек открывает абсолютное начало мира как тождественное своей личности.

Зафиксированный в таком виде, итог критики Соловьевым западной философии представляет собой по-настоящему новаторский принцип. Если бы Соловьев последовательно использовал этот принцип в качестве основы своей философии, он действительно порвал бы с той традицией западноевропейской философии, в которой в качестве Абсолюта постоянно полагались отвлеченные и абстрактные начала, являющиеся, по сути, ни чем иным, как обобщениями отдельных сторон и свойств человеческой личности. В этом случае Соловьев в рамках строгой философской системы повторил бы мировоззренческий переворот, совершенный Достоевским. В своей метафизической концепции Достоевский произвел радикальный пересмотр традиционных представлений о взаимосвязи конкретной, эмпирической личности со всеобщими, сверхэмпирическими и сверхиндивидуальными «слоями» реальности. Именно эмпирическая личность во всей ее конкретности, цельности и временной

динамике становится у него основой бытия, истинно сущим, тем единственным звеном, через которое оказывалось возможным понять всю полноту истины. Вторичность человека, его зависимость от «среды», от мира превращались в иллюзию, в обманчивую видимость, скрывающую подлинные отношения личности и мира.

Однако сила философской традиции оказалась сильнее, чем критический настрой мысли Соловьева. В позитивной части своей системы он все равно подпал под обаяние «отвлеченного» мышления и, в результате, вложил свои новые, по-настоящему оригинальные интуиции в прокрустово ложе традиционных схем философского рационализма. Он словно бы испугался окончательного признания бесконечно богатого, конкретного и цельного мира, открываемого во «внутреннем опыте» эмпирической личности, за абсолютную основу всех форм бытия и познания (сам термин «внутренний опыт», конечно, не вполне адекватно передает смысл того интуитивного акта, который имеется здесь в виду). Поэтому уже «Кризисе западной философии», проявляя непоследовательность, он объявляет, что указанный «мир» (человеческая личность) является только выражением, «манифестацией» некоей внешней для него цельной и всеединой духовной реальности.

В последующих работах эта непоследовательность только усиливается. Перемещая центр тяжести с интуиции конкретного и всеединого бытия личности на рациональный анализ акта интуитивного постижения сверхчеловеческого Абсолюта-всеединства, Соловьев еще больше уклоняется от того пути, на котором можно было бы построить мировоззрение, действительно порывающее с традицией «отвлеченных начал». Будь он более последовательным, перед ним предстала бы совершенно новая и никем до него не осмысленная задача разработки понятийного аппарата, способного выразить смысл интуиции цельного внутреннего мира личности, и описания всей реальности через понятия, исходно применимые только к миру личности, — та самая задача,

которую в дальнейшем поставила и решила экзистенциальная философия, в том числе усилиями ее русских представителей, Л. Шестова, Н. Бердяева, С. Франка и Л. Карсавина.

Наметив этот путь, Соловьев оказался неспособным пройти по нему до конца. Он все же остался приверженцем традиционного способа философствования, и, несмотря на отдельные нововведения, его система вполне укладывается в ту линию развития европейского «рационализированного» мистицизма, которая на Западе нашла себе гениальное завершение в философии позднего Шеллинга. Не случайно многие ключевые принципы соловьевской системы почти дословно заимствованы из системы его немецкого предшественника. Соловьев не любил признаваться в существенном влиянии на него философии Шеллинга по вполне понятной причине; он безусловно понимал: это ставит его систему в тот же самый философский ряд, порвать с которым он так настойчиво пытался.

Только в самых последних статьях, позже объединенных издателями под заглавием «Теоретическая философия», Соловьев внезапно возвращается к самой плодотворной идее своих ранних работ. Вновь рассматривая проблему исходного начала метафизики (науки об истинно существующем), он называет его «становящимся разумом истины»[6] и описывает как всю бесконечную полноту содержания человеческого сознания, освобожденного от всех тех условий и ограничений, которые превращают его в эмпирическое сознание отдельной личности. Критикуя идею субстанциальности души, идущую от Декарта, Соловьев утверждает, что по-настоящему исходным, тем, что не подлежит сомнению в нашем познании, является «самодостоверность наличного сознания», самодостоверность потока наличных фактов; причем по отношению к этому потоку бессмыслен вопрос о том, чье это сознание. Только над этим уровнем «наличного сознания»

[6] *В. С. Соловьев.* Теоретическая философия // *Соловьев В. С.* Собр. соч. в 2-х т. М., 1988. Т. 1. С. 820.

надстраиваются структуры логического мышления, и появляется возможность говорить об истине; на этом вторичном уровне, в свою очередь, появляется возможность говорить о субъекте познания, о «я» (уже в смысле абстрактного, «отвлеченного» начала). Этот интересный подход к анализу сознания (предвосхищающий современную феноменологию) остался у Соловьева неразработанным и даже не вполне ясным. Однако совершенно очевидно, что в нем нашли себе непосредственное продолжение и идея «внутреннего опыта» и связанное с ней убеждение Соловьева в том, что истинный Абсолют надо искать не «вне», а «в» человеке, в непосредственности его «внутреннего» бытия.

В работах, написанных после книги «кризис западной философии» Соловьев уже не применял для описания акта постижения Абсолюта-всеединства термин «внутренний опыт». Однако само представление о мистическом акте соединения сознания с Абсолютом как основе личного бытия человека и всех форм его деятельности становится центральным принципом его системы. В этом аспекте он является прямым продолжателем линии Хомякова, который впервые попытался обосновать гносеологию с помощью мистической онтологии. Соловьев обобщает этот принцип, и у него мистическая онтология обосновывает уже абсолютно все сферы жизни и культуры, в том числе философское и естественнонаучное знание. Именно в этом смысле он называл свою «истинную философию» мистицизмом, принципиально отличая его от традиционного мистицизма, противопоставляющего себя науке и рациональной философии и враждебно настроенного по отношению к ним.

4.

Осуществляя в своих главных сочинениях описание Абсолюта, Соловьев, словно забывает о проделанной им критической работе и прибегает к типичному для классической метафизики (метафизики «отвлеченных начал») приему, он

определяет его как сущее, единое и всё, т. е. как сущее всеединое. При этом Абсолют предстает как отличное от мира и человека начало, и главной проблемой становится определение отношения Абсолюта и мира.

Один из распространенных вариантов ее решения — это представление о мире как «эманации» Абсолюта; в этом случае онтологическая структура реальности понимается как иерархия ступеней бытия, отличающихся друг от друга за счет того, что они представляют собой «ослабленное» бытие, в то время как «полное» бытие свойственно только самому Абсолюту. Еще более простой подход к той же проблеме — это пантеистическое представление о тождестве бытия эмпирического мира и бытия Абсолюта; в этом случае различие между миром и Абсолютом оказывается иллюзорным и вторичным, мистическое чувство и должно быть направлено на восстановление указанного тождества, затемненного некоторыми вторичными элементами нашего существования. Соловьев, несомненно, не разделяет точку зрения пантеизма, но и первый вариант не вполне устраивает его, он применяет для описания различия Абсолюта и мира иной метод; он утверждает, что Абсолют находится выше какого-либо бытия и само понятие бытия к нему неприменимо. Различие мира, к которому принадлежит человек, и Абсолюта есть различие бытия и сущего. Этот принцип Соловьев заимствует из философии Шеллинга[7]. Может показаться, что он в данном случае просто повторяет идеи немецкого философа, пытавшегося с помощью указанного различения объяснить акт творения, акт возникновения бытия в Боге, стоящем выше бытия. Однако для Шеллинга различие бытия и сущего являлось только одной из многочисленных дистинкций, проводимых им в отношении Абсолюта и порождающих тонкую диалектику «отвлеченных» понятий. Соловьев отказывается от последовательной рациональной экспликации смысла этого различия и вместо этого в качестве пояснения ис-

[7] Из его «Штутгартских лекций» (1810).

пользует наглядную аналогию, почти полностью исчерпывающую смысл дальнейших рассуждений.

Указанное различие, проводимое по отношению к Абсолюту, Соловьев приравнивает к соответствующему различию, связанному с конкретной человеческой личностью. «На самом деле, — утверждает Соловьев, — “бытие” имеет два совершенно различные смысла, и если отвлечься от этого различия, то теряется всякий определенный смысл, остается одно слово. Когда я говорю: “я есмь”, “это существо есть” — и затем когда я говорю: “эта мысль есть”, “это ощущение есть”, то я употребляю глагол “быть” в весьма различном значении... если в первом случае (“я есмь”) бытие разумеется как предикат некоторого субъекта — того существа, о котором я говорю, что оно есть, то во втором случае, напротив, то, о чем я говорю, — ощущение красноты, понятие равенства — само в действительности есть только предикат субъекта ощущающего и мыслящего и, следовательно, не может иметь бытие своим безотносительным предикатом... Моя мысль есть как принадлежащая мне, я же есмь как обладающий ею. Таким образом, слово “бытие” употребляется здесь в двух не только различных, но и противоположных смыслах... нельзя сказать просто или безусловно: воля есть, мысль есть, бытие есть, потому что воля, мысль, бытие суть лишь постольку, поскольку есть волящий, мыслящий, сущий. Неясное сознание или неполное применение этой, по-видимому, столь простой и очевидной истины составляет главный грех всей отвлеченной философии»[8].

Учитывая решающее значение приведенной аналогии для философских рассуждений Соловьева, можно заключить, что, в отличие от смысла этих понятий в философии Шеллинга, он использует противопоставление «сущего» и «бытия» для того, чтобы через него зафиксировать принципиальное отличие фундаментальной интуиции цельного бытия личности от (рационального) постижения всевозможных форм

[8] *В. С. Соловьев.* Критика отвлеченных начал. С. 698–700.

конкретного бытия (например, бытия отдельной вещи). Здесь Соловьев вновь подходит к той же принципиальной отправной точке, о которой говорилось выше: он признает бесконечное целостное существование личности, открывающееся в акте интуиции («внутреннего чувства»), за абсолютное начало и основание всего конкретного бытия. Однако от этой исходной точки Соловьев двигается не вперед, а назад — к еще одному варианту философии «отвлеченных начал»: он обобщает исходную интуицию, в которой каждый из нас находит свою конкретную и цельную личность как всеединство, и называет это обобщение Абсолютом. При этом он, по сути, совершает то самое абстрагирование, которое в истории всегда приводило к отвлеченному характеру «начала». Ведь в интуиции своей личности человек обнаруживает конкретное, «развернутое» (хотя и несовершенное) всеединство, в то время как указанное обобщение приводит к абстрактному «всеединству вообще», также содержащему «всё», но в форме, в которой это «всё» уже утратило свой конкретный жизненный характер, стало абстракцией «всего».

Тем не менее, конструируя, по сути, новое «отвлеченное начало» в виде Абсолюта-всеединства, Соловьев чаще всего по-прежнему мыслит его только в рамках упомянутой выше аналогии с конкретной человеческой личностью. Это в значительной степени сглаживает непоследовательность в понимании исходного принципа, но в то же время вносит явную противоречивость в его систему. Анализируя построенный «абстрактным» образом Абсолют-всеединство, Соловьев фактически просто вкладывает в представление о нем все те аспекты, которые он почерпнул из интуитивного акта восприятия подлинного конкретного Абсолюта — человеческой личности. Он сам признает это, когда пишет: «Общее понятие абсолютного первоначала, как оно утверждается нашим отвлеченным мышлением, имеет характер отрицательный, то есть в нем собственно показывается, что оно не есть, а не что оно есть. Положительное же содержание этого начала, его центральная идея, дается только умст-

венному созерцанию или интуиции»[9]. По существу, все определения, которые Соловьев придает Абсолюту как бы в результате дедуктивных выводов, на самом деле — всего лишь внешний покров для интуитивного знания, не допускающего такой абстрактно-рациональной интерпретации. Эту черту учения Соловьева особенно подчеркивал Е. Трубецкой: «По содержанию своему учение Соловьева об Абсолюте заключает в себе чрезвычайно много положительного и ценного; но эти положительные элементы добыты не путем чистой априорной дедукции, а путем включения в понятие абсолютного эмпирических данных. Ценность этого учения заключается главным образом в богатстве интуитивного знания, которое оно в себе содержит»[10]. Интересно, что под упомянутыми здесь «эмпирическими данными» Трубецкой имеет в виду как раз интуитивно схваченные характеристики человеческой личности, т. е. его утверждение совпадает с высказанным выше: большинство определений, приписываемых Абсолюту в философии Соловьева, получены в результате некоего «отвлеченного» обобщения того содержания, которое можно найти в интуитивном акте постижения всей полноты содержания своей личности.

Внутреннее противоречие в понимании Соловьевым Абсолюта и постоянные колебания между двумя подходами к его определению в конце концов выражаются в странном полагании «двух» Абсолютов: «...рядом с абсолютно-сущим, как таким, то есть которое actu есть всеединство, мы должны допустить другое существо, которое так же абсолютно, но вместе с тем не тождественно с абсолютным, как таким... если первое есть всеединое, то второе становится всеединым, если первое вечно обладает всеединым, то второе прогрессивно им овладевает и постольку соеди-

[9] *В. С. Соловьев.* Философские начала цельного знания // *В. С. Соловьев.* Собр. соч. в 2-х т. М., 1988. С. 225-226.

[10] *Е. Н. Трубецкой.* Миросозерцание В. С. Соловьева. М., 1995. Т. 1. С. 275.

няется с первым»[11]. Вводя столь странным образом «становящееся абсолютное», Соловьев в дальнейшем интересуется только этим вторым Абсолютным и описывает его «становление». Здесь проявляется его подлинная философская проницательность, поскольку именно в этой форме он описывает настоящий Абсолют, который и был целью его исканий и который открыла ему его философская интуиция. На фоне становящегося «второго» Абсолюта «первый» Абсолют оказывается полностью подобным многочисленным «отвлеченным началам» классической философии.

Несомненная преемственность между рассмотренной ранее идеей «внутреннего опыта» и введением «второго Абсолюта» доказывается тем, что второй Абсолют, содержащий, как и первый, всё существующее, но в потенциальности, Соловьев полагает тождественным конкретной человеческой личности. В результате, оказывается, что все многообразие реального мира имеет своим конкретным основанием не первый Абсолют, а человека как второй Абсолют. Вспомнив, что для Соловьева отдельный человек есть лишь «абстракция» от целостной общности человечества, выражаемой понятиями души мира и Софии, мы поймем, почему он часто отождествляет второй Абсолют с Софией. В результате, получается, что метафизической основой реального мира является человеческая личность (понимаемая диалектически — как составляющая души мира). Как нетрудно видеть из рассуждений Соловьева, у первого Абсолюта в этом случае остается только одна функция: он оказывается идеалом, идеальной целью для деятельности личности, для становления второго Абсолюта.

Почему же Соловьев не мог удовлетвориться одним Абсолютом-личностью и настаивает на реальном существовании еще одного Абсолюта («первого»)? Представление о сверхчеловеческом всеединстве обосновывает стремление человека к преображению себя самого, общества и всего мира. Без

[11] *В. С. Соловьев.* Критика отвлеченных начал. С. 710–711.

создания такого идеала человек просто не смог бы существовать. Однако признать сверхчеловеческий Абсолют-всеединство только за идеал означало бы отказаться от уверенности в достижимости этого идеала. Человек может создать идеал для своей деятельности, но если этот идеал не имеет основания в бытии, он окажется не способным воплотиться в реальность. Именно такое основание для убеждения в неизбежной достижимости идеала и пытается создать Соловьев, когда он утверждает, что Абсолют-всеединство — это не просто идеал, а онтологически реальное начало мира и человека[12].

Но, разрешая одну проблему (проблему реальной достижимости идеала), утверждение о реальном предсуществовании сверхчеловеческого Абсолюта-всеединства порождает несколько других, которые, по сути, разрушают фундамент философской системы Соловьева. Для того чтобы подчеркнуть ценность человеческой личности, более того, придать личности значение метафизического центра мироздания (что и было одной из главных интенций его философского творчества и что объединяло его с Достоевским), Соловьев настаивает на независимости второго Абсолюта от первого. «Человек... — пишет он, — безусловен и вечен... не только в Боге но и в себе, в своем индивидуальном сознании, не только как сущий, но и как этот сознающий, в своем внутреннем идеальном бытии, форма которого, я, есть нечто по существу безусловное и вечное, как положительная потенция всякого действительного содержания, ничего не исключающая и потому не могущая быть ничем ог-

[12] В определенном смысле желание Соловьева дать *окончательное* доказательство неизбежности воплощения идеала (всеединства) в нашей земной жизни сродни непримиримому требованию Ивана Карамазова к полному и *немедленному* искуплению всех страданий мира. Видимо не случайно многие исследователи творчества Достоевского полагают, что именно Соловьев выступил для Достоевского прообразом Ивана Карамазова (впрочем, некоторые его черты, вероятно, отразились и в образе Алеши Карамазова).

раниченною»[13]. Здесь явно признается равноправие второго Абсолюта (человека) по отношению к первому и, по сути, отрицается необходимость его обоснования через первый. Однако совершенно невозможно признать два Абсолюта в метафизическом смысле рядоположенными и независимыми друг от друга, и Соловьев, в противоречии с только что сказанным, утверждает, что второй Абсолют укоренен в первом. Это с неизбежностью ведет к тому, что бытие человека распадается на два измерения: земное и божественное, из которых второе признается бесконечно более значимым, чем первое. При последовательном проведении этого принципа система Соловьева должна была бы стать чем-то подобным буддийской философии с ее представлением о земном бытии как иллюзии на фоне всеединого (первого) Абсолюта и привести к соответствующим этическим выводам о бесполезности и ненужности человеческой деятельности в мире (ведь сверхчеловеческое, завершенное всеединство уже реально, и человек уже причастен ему).

Осознавая неприемлемость этих выводов, Соловьев при изложении той части своей философской системы, которая посвящена человеку и его деятельности в мире, по сути, «забывает» об онтологической реальности первого Абсолюта и рассматривает его только как идеал, присутствующий в сознании человека. Если бы он сознательно принял в качестве единственного Абсолюта человеческую личность (становящийся Абсолют), то его философская система была бы непосредственным продолжением и рациональным оформлением метафизики Достоевского. В этом случае было бы естественным признать, что абсолютность человеческой личности реализуется наиболее полно в ее способности создавать идеал всеединого состояния мира и бороться за этот идеал, а свобода человека выражается в его способности верить в достижимость идеала, что, конечно, отличается от уверенности в его реальности. Однако это направление так

[13] *В. С. Соловьев.* Критика отвлеченных начал. С. 714.

и не получило последовательного развитии в философских трудах Соловьева; отказываясь от него, он лишал надежного основания свое этическое учение, требующее деятельной ответственности человека за весь мир, и делал иллюзорной саму свободу человека. Тем не менее последователи Соловьева достаточно чутко уловили эту глубинную тенденцию его философии, несомненно связанную с влиянием на него Достоевского, и смогли довести ее до логического завершения; это наглядно проявилось в творчестве Н. Бердяева, С. Франка, Л. Карсавина и И. Ильина.

Ирина Блауберг

О бергсоновском следе в философии С. А. Аскольдова

Немало русских философов испытали в первые два десятилетия XX века влияние идей А. Бергсона, чья концепция широко обсуждалась в тот период и на Западе[1]. Но один из них оказался, на наш взгляд, особенно близким Бергсону в постановке и решении ряда проблем, — в каком-то смысле даже более близким, чем признанные единомышленники французского философа, интуитивисты Н. О. Лосский и С. Л. Франк. Это Сергей Алексеевич Аскольдов (Алексеев), который, как пишет Лосский в своих воспоминаниях, обратил его внимание на работы Бергсона[2] (это произошло после выхода в свет первого издания «Обоснования интуитивизма», т. е. после 1906; на русский язык сочинения Бергсона были переведены позднее). Хотя, в отличие, скажем, от того же Лосского, а также Б. Н. Бабынина, В. А. Ба-

[1] Этой проблематике посвящена книга французской исследовательницы Ф. Нэтеркотт «Философская встреча: Бергсон в России (1907–1917)» (*F. Nethercott.* Une rencontre philosophique. Bergson en Russie (1907–1917). P., 1995). Русский перевод книги готовится к изданию в России.

[2] См.: *Н. О. Лосский.* Воспоминания. Жизнь и философский путь // Вопросы философии. 1991. № 11. С. 132.

зарова или П. С. Юшкевича, Аскольдов не посвятил творчеству Бергсона специальной работы, он неоднократно ссылался на него в статьях и главной своей гносеологической работе «Мысль и действительность», где подробно разобрал некоторые стороны его концепции. Близость же его к французскому мыслителю объясняется тем, что он воспринял и развил в своих сочинениях именно те темы, которые были ведущими для последнего уже начиная с его ранних работ — «Опыта о непосредственных данных сознания» (1889) и «Материи и памяти» (1896), — темы времени и памяти. В «Опыте» исследована — на основе предложенной Бергсоном оригинальной трактовки времени, длительности — преимущественно внутренняя реальность, сознание, в «Материи и памяти» разработана, с позиции спиритуалистического реализма (и с опорой на идеи наивного реализма), теория внешнего восприятия, рассмотрена проблема памяти в ее гносеологическом и онтологическом аспектах и дана трактовка внешней реальности, сыгравшая важную роль в выдвинутой позднее концепции интуитивизма[3]. Именно эти две работы и привлекли особое внимание С. Аскольдова.

В предисловии к «Мысли и действительности» (1914), говоря об отличиях этой книги от ранней работы «Основные проблемы теории познания и онтологии» (1900) и объясняя эти отличия появлением целого ряда новых идей и течений, коренным образом изменивших философские перспективы, Аскольдов замечает, что основные его убеждения остались прежними, но приобрели новые измерения: «... если радикальный имматериализм, которым было проникнуто первое сочинение, сменился здесь категорическим признанием принципа материи в Аристотелевском смысле, то и в этом следует видеть не отказ от спиритуализма как общего направления, а скорее его углубление и расшире-

[3] См. об этом подробнее в нашей книге: *И. Блауберг.* Анри Бергсон. М., 2003.

ние»[4]. Последнюю характеристику можно отнести и к Бергсону, развившему в «Материи и памяти», тоже под влиянием, в частности, Аристотеля (а также стоиков и Лейбница, опиравшегося на Аристотеля), учение о материи как динамической качественной непрерывности. Спиритуалистические взгляды Аскольдова (определявшего свою концепцию и как монадологический панпсихизм) формировались, как известно, под влиянием идей его отца, панпсихиста А. А. Козлова, поклонника Лейбница. Так что сходство Аскольдова и Бергсона в общих установках объясняется, кроме прочего, и общностью философских корней. И хотя в «Мысли и действительности» русский философ анализирует разные философские концепции (от имманентной школы до Гуссерля), вызвавшие у него определенные — положительные либо отрицательные — реакции, не случайно именно Бергсона он назвал «самым замечательным философом современности»[5].

Аскольдов не разделял полностью взглядов интуитивистов (и критиковал, например, Лосского за абсолютный интуитивизм, чересчур расширительное толкование интуиции), однако его позиция в существенных моментах сближается с их подходами, поскольку он тоже стремился преодолеть тот разрыв между субъектом и объектом познания, который препятствует пониманию возможности познания как такового и приводит к замыканию в самом субъекте, как это произошло, например, в имманентной (точнее было бы сказать, в имманентистской) философии. Он тоже, как Лосский и Франк (а до них — Бергсон), утверждает трансцендентность предмета познания (т. е. его независимость от мысли) и вместе с тем его непосредственную данность сознанию субъекта. В «Мысли и действительности» он вводит, для обозначе-

[4] *С. А. Алексеев (Аскольдов).* Мысль и действительность. М., 1914. С. III.

[5] *С. А. Аскольдов.* [Рец. на кн.:] Н. Лосский. Интуитивная философия Бергсона // Русская мысль. 1914. Кн. 4. Отд. 3. С. 50.

ния всех форм непосредственной данности внешней и внутренней реальности, понятие чистого опыта, заимствованное у Авенариуса, но толкуемое в ином смысле, — как та общая основа познания, которая независима от содержания, привносимого мыслью. Но если проблема формулируется таким образом, то на первый план естественно выдвигается проблема восприятия и его связи с представлением, репрезентацией действительности. С живым интересом Аскольдова к этой проблеме и разным ее трактовкам связан, по-видимому, тот факт, что именно ему удалось глубоко и адекватно проанализировать бергсоновскую теорию восприятия[6], на которую он сам отчасти опирался, подвергая ее, однако, и развернутой критике — за произвольную трактовку в «Материи и памяти» мозга как «образа», за утверждение о том, что восприятие осуществляется «мимо тела», за гносеологический практицизм, т. е. неоправданное преувеличение роли практических потребностей в процессе восприятия. Эта критика концепции французского философа, пояснял Аскольдов, «ни в каком случае не имеет своим результатом отрицание ее целиком. Напротив, мы ее в существеннейших частях признаем и... даже считаем ее первой теорией, вносящей свет в запутанный вопрос о реабилитации наивного реализма... И вся его трактовка этого вопроса настолько глубока и проницательна, что его исследование положительно открывает нам новую философскую эру»[7]. В ряде материалов Аскольдов защищал Бергсона от критики Лосского, показывая, что последний несколько исказил, огрубил взгляды французского философа, например, неправомерно обвинил его в отрицании объективности чувственных качеств[8].

[6] Ценные мысли по поводу этой теории содержатся и в работе: *Б. Бабынин.* Философия Бергсона // Вопросы философии и психологии. 1911. Кн. 108, 109. Отд. 2; особенно: Кн. 109. С. 513.

[7] *С. А. Алексеев (Аскольдов).* Мысль и действительность. С. 257.

[8] См., например: *С. Аскольдов.* [Рец. на кн.]: Н. Лосский. Интуитивная философия Бергсона. С. 51.

Но, не вдаваясь глубже в эти сюжеты, которые увели бы нас далеко от основной темы, остановимся подробнее на связанных с ними проблемах времени и памяти. Именно в теории времени, по словам русского философа, «ясность и определенность мыслей Бергсона находится на одинаковом уровне с их гениальностью»[9]. Он высоко оценил высказанную Бергсоном в «Опыте» мысль об осуществляемой в науке, научном познании подмене истинного времени пространством, подвластным любым разделениям и измерениям, поддержал его представление о сознании как временном потоке: «... время, созидаемое мыслью, есть по существу *мертвое* время, простая линейка вроде термометрической шкалы с весьма точными делениями... лишь сознание движется в живом потоке времени...»[10]. Именно здесь Аскольдов часто идет «по следу» Бергсона, словно вплетая его идеи в свои собственные размышления и вместе с тем проясняя, дополняя, развивая их. Характерный пример — его доклад на заседании Религиозно-философского общества памяти В. С. Соловьева 23 января 1913, озаглавленный «Время и его религиозный смысл», где он предложил, с опорой на бергсоновские идеи, собственную оригинальную концепцию отношения времени и вечности в связи с проблемой памяти (этот материал в несколько урезанном виде вошел впоследствии в книгу «Мысль и действительность»). Здесь он рассматривает, среди прочего, вопросы о настоящем и его связи с прошлым, о существовании прошлого как особой форме бытия. Бергсоновская теория времени предполагает, как справедливо отмечает Аскольдов, осуществляемое в сознании постоянное взаимопроникновение, сплав настоящего и прошлого, последующего и предыдущего, и в образуемом ими живом единстве нельзя, по сути, выделить отдельные моменты, не нарушая самого этого единства. А иэ этого следует, что настоящее нельзя

[9] *С. Аскольдов.* Время и его религиозный смысл // Вопросы философии и психологии. 1913. Кн. 2. С. 141.

[10] *С. А. Алексеев (Аскольдов).* Мысль и действительность. С. 257.

понимать как мгновение, некую границу между прошлым и будущим, такое представление — всего лишь гносеологическая фикция, обусловленная трактовкой времени как пространства (эти темы Бергсон обсуждал в «Материи и памяти», а затем, особенно подробно, в работе «Восприятие изменчивости», вызвавшей большой интерес у русских философов). Непосредственный опыт свидетельствует о том, что настоящее длительно, «оно длится ровно столько, сколько времени наше сознание заполнено тем или иным единством или даже несколькими единствами восприятий, представлений, чувств или настроений»[11]. Так, если какая-то картина в музее особенно привлекла наше внимание, если мы захвачены ею, то весь период связанных с ней живых впечатлений, переживаний, мыслей, воспоминаний образует единство настоящего, в котором, в свою очередь, можно выделить предшествующее и последующее, «раньше» и «позже». В такой трактовке настоящее представляет собой «порождающее зерно всего времени. В нем уже дана объективная природа времени, как в желуде дана природа дуба. И природа эта заключается в смене или изменении»[12]. Постоянная динамика, изменчивость сознания на его глубинных уровнях — времени-длительности — еще одна центральная идея Бергсона, воспринятая Аскольдовым. Но если в сознании, как и во внешней действительности, происходит постоянная смена, обновление, то как сохраняется прошлое и каков его статус, какую роль при этом играет память?

Эти вопросы, детально проанализированные Бергсоном и сыгравшие в его концепции исключительно важную роль, особенно значимы и для Аскольдова: решая их, он получает дополнительный аргумент в полемике с имманентной философией, которая, стремясь «нивелировать» все области сознания, проглядела в них столь важный момент, как свидетельство памяти о прошлом. Рассматривая память как осо-

[11] *С. Аскольдов*. Время и его религиозный смысл. С. 151.
[12] Там же. С. 153.

бый вид сознания, философ формулирует своеобразный парадокс, или загадку, памяти: «Если каждый продукт памяти есть для нас настоящее, то именно такое настоящее, в котором как-то живет и его прошлое. Если память подобна эхо, то это эхо, не только повторяющее нам ранее произведенный звук, но в то же время как-то нам говорящее, что оно есть лишь повторение, а не подлинник. Что память есть в этом отношении явление в достаточной мере загадочное и во всяком случае для человеческого ума еще далеко не ясное, с этим едва ли кто-либо будет спорить... Для того чтобы получить представление прошедшего, необходимо его *вспомнить*, а вспомнить не значит ничего иного, как *узнать* в настоящем отзвук или след чего-то исчезнувшего. И это “узнать” вовсе не значит сравнить какие-то две вещи и на основании их сходства сказать: это есть повторение другого»[13]. Эту загадку памяти, в подобных же ее формулировках, по-своему решали Платон, Аристотель, Плотин, Августин, Бергсон, Гуссерль и многие другие мыслители разных времен. Сохраняет она свою силу и притягательность и в наши дни, когда проблема памяти продолжает обсуждаться в различных ее аспектах: психологическом, философском, культурологическом, историческом (приобретая при этом особую, нередко идеологически нагруженную, остроту)[14]. И размышления Аскольдова оказываются здесь особенно созвучными современности, не говоря уже о том, что эта проблема представляет живой интерес для любого человека, на собственном опыте постоянно постигающего ее проявления. Аскольдов же, рассуждая как философ, делает вывод о том, что именно прошедшее есть самый понятный и законный пример *отсутствующей*, не данной нам реаль-

[13] *С. А. Алексеев (Аскольдов).* Мысль и действительность. С. 257.

[14] Обобщающие материалы по этой проблеме можно найти в фундаментальном труде П. Рикёра «Память, история, забвение» (М., 2004). Здесь, кстати, подробно рассматривается и вклад Бергсона в разгадывание этой загадки.

ности, которую мы познаем не мыслью, а иным образом — непосредственно; хотя мышление и участвует в этих процессах, но опирается при этом на свидетельство непосредственного сознания. Таким образом, резюмирует Аскольдов, возражая представителям имманентной философии, «вся действительность или опыт не исчерпывается настоящим или наличным, а представляется необозримым горизонтом неизвестного и еще не данного»[15].

Но Аскольдова, как мы отметили выше, интересует и иной аспект проблемы памяти, связанный в его рассуждениях с вопросом об отношении временного и вечного, — способ бытия прошлого. Бергсон в «Материи и памяти» исследовал эту проблему преимущественно в плане философской психологии и гносеологии, а намеченный им в четвертой главе этой книги онтологический подход к памяти, когда она, как духовная реальность, сопоставляется с материей, не позволяет, на наш взгляд, сделать вывод о каком-либо существовании прошлого вне индивидуального сознания человека, в той сфере, которую Ж. Делёз, говоря об этой концепции Бергсона, сравнил с «древней онтологической памятью»[16]. У Бергсона нет четких высказываний на этот счет, и здесь остается только строить догадки. Аскольдов же продвигается в этой области дальше французского мыслителя, вполне отчетливо формулируя вопрос об онтологическом или метафизическом существовании прошлого. По его словам, наше «я» неким образом сопричастно двум мирам — миру настоящего и миру прошлого, и в потоке временного изменения «настоящее претерпевает метаморфозу в какое-то инобытие»[17], претворяясь в иную сферу действительности. Роль памяти в данном плане состоит в том, что она устанавливает соотношение между этими двумя мирами. Она не только обес-

[15] *С. А. Алексеев (Аскольдов).* Мысль и действительность. С. 43.

[16] *Ж. Делёз.* Бергсонизм // *Ж. Делёз.* Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. М., 2000. С. 135.

[17] *С. Аскольдов.* Время и его религиозный смысл. С. 163.

печивает единство сознания, но и связует «какую-то иную коренную разнородность бытия, какие-то различные слои или планы мировой действительности»[18]. В этом и состоит, по Аскольдову, религиозный смысл времени, и проблема памяти и прошлого исследуется им уже с религиозной позиции, под углом зрения того, как соотносится время, представляющее собой форму объединения действительности и «возврата в природу Бога», но вместе с тем и форму несовершенного мира, — и вневременное бытие, вечность.

К последней проблеме Аскольдов вернулся в более поздней работе, «Время и его преодоление» (1922), где он, в частности, рассматривает разные возможности выхода за пределы времени. Эти вопросы в их изложении русским философом тоже имеют отношение к темам Бергсона, затронутым во «Введении в метафизику» и «Творческой эволюции». Именно там французский мыслитель рассуждал о «живой вечности», представляющей собой, по сути, длительность универсума в ее предельном напряжении, о живом, движущемся, длящемся Абсолюте, постигаемом человеком внутри собственного сознания. Аскольдов набрасывает собственную концепцию, различая два представления о вечности: вечность может пониматься как абсолютная, т. е. статическая, неподвижная, отрицающая всякое изменение, и как относительная, предполагающая *«сочетание вечного бытия с бытием временным»*[19], неподвижного и нетворящегося с творчеством. Сам философ вполне очевидно склоняется ко второму пониманию.

Интересно, что в работе «Время и его преодоление» Аскольдов, по-видимому совсем независимо от Бергсона, но практически одновременно с ним, обратился к анализу идей теории относительности и пришел к выводам, очень сходным с бергсоновскими, доказывая, что осуществленная А. Эйнштейном революция в физике не приводит к сущест-

[18] Там же. С. 170.

[19] *С. Аскольдов.* Время и его преодоление // Мысль. 1922. № 3.

венным изменениям в философской картине мира, поскольку философия и физика говорят о разных временах (Бергсон в посвященной этим темам работе «Длительность и одновременность» называл их реальным временем и фиктивными временами). Теория относительности, по Аскольдову, показывает не различие в самом течении времени на разных системах, а только «различие по способу измерения с другой движущейся системы», имеющее не сущностный, а всего лишь «измерительно-инструментальный характер»[20].

Заключая этот краткий обзор, подчеркнем еще раз, что именно в случае Аскольдова можно обнаружить то «избирательное сродство» с Бергсоном, которого часто недоставало русским критикам и интерпретаторам французского мыслителя. Аскольдов сумел не только внимательно его прочесть, но и глубоко проанализировать ряд сложных тем его творчества, которые не только в отечественной, но и в западной литературе порой считались «эзотерическими» и не получали достаточного освещения. Своей мыслью (или, как сказал бы Бергсон, интуицией) он постиг, а затем творчески развил ключевую идею французского философа, идею длительности, представляющую собой наиболее оригинальный вклад Бергсона в философию. Аскольдов не пересказывает, а участвует в процессе со-мышления, затрагивая при этом и те проблемы, которые у Бергсона не нашли освещения. И его критические суждения — это, как правило, суждения заинтересованного читателя-единомышленника, говорящего со своим визави на одном, понятном обоим языке.

[20] Там же. С. 89.

Татьяна Щедрина

Философский архив Густава Шпета: опыт историко-философской реконструкции

Приложение:
Г. Г. Шпет. Кризис философии (1920)

Что может добавить архивное наследие Густава Шпета в стройные и строгие концепции современных философов: методологов, герменевтов, феноменологов, использующих интеллектуальный опыт мыслителя в своих целях, рассматривающих его как создателя «русской герменевтики», как последователя Гуссерля, редуцируя, таким образом, его идеи только к западноевропейскому контексту? И дело не столько в том, что Густав Шпет оставил в истории философской мысли память о себе как о строгом приверженце западноевропейской философской традиции, сколько в том, что он называл себя русским философом. Но именно его голос остался неуслышанным, растворился в многочисленных интерпретациях его философского наследия. Для большинства современных гуманитариев: философов, филологов, лингвистов, историков, он так и продолжает оставаться «гуссерлианцем».

Можно ли вернуть русской философии «русского» Шпета — мыслителя, виртуозно схватывающего смысловые тонкости словесной ткани русского языка? Где, в какой части его интеллектуального наследия, наиболее зримо проступает его философское «чутье» и русского слова и проблем «русской» дей-

ствительности? Вне осмысления архивного наследия Шпета нам будет трудно ответить на эти вопросы. Ведь, как однажды сказал Ф. А. Степун, со свойственной ему силой слова: «Русская философия никогда не была чистою, т. е. отвлеченною мыслью, а всегда лишь мыслью, углубленною жизнью. С этим характером русской философии связано и то, почему типичною формою ее выражения редко являлись толстые, заботливо и обстоятельно на главы и параграфы разграфленные книги и так часто письма, отрывки, наброски и статьи лично-исповедального и общественно-полемического характера»[1]. Стиль философских сочинений Шпета — будто с немецкого себя переводит — явное продолжение европейской традиции от Платона до Гегеля. Но идейная устремленность, характер постановки проблем и, по истине, виртуозная игра со словом обусловлены русской философской традицией, и эта обусловленность наиболее ярко выражается в черновиках, набросках, конспектах лекций и докладов, сохранившихся в его архиве.

Один из таких архивных документов — конспект доклада «Кризис философии», прочитанного Шпетом 22 мая 1920 года в Вольной академии духовной культуры. Идейное содержание текста доклада представляет реальный научный интерес не только для шпетоведов, но и для исследователей, работающих в самых широких сферах профессиональной гуманитаристики: философов, историков, культурологов, лингвистов, психологов и др. Поэтому, на мой взгляд, перспективно осуществить историко-философскую реконструкцию этого текста, включая его одновременно и в коммуникативную реальность шпетовского времени (в его сферу интеллектуального общения), и в контекст современных научных и философских исследований. Тем самым нам открываются возможности самых неожиданных поворотов в интерпретации опубликованных текстов Шпета, новые горизонты «разговора» с ним, позволяющие эксплицировать семиотическую сферу

[1] *Ф. А. Степун*. Прошлое и будущее славянофильства // *Ф. А. Степун*. Сочинения / Сост. В. К. Кантор. М., 2000. С. 326.

русского интеллектуального общения начала XX века. Более того, осмысление идейного содержания этого текста в контексте современных социально-гуманитарных исследований способствует актуализации тех идей Шпета, которые реально не были услышаны его современниками, выбравшими иной путь решения научных и философских проблем.

Тема кризиса философии — одна из ключевых проблем русской философской сферы разговора первой половины XX века. К ней, так или иначе, обращались Соловьев и Лопатин, Бердяев и Булгаков, Вышеславцев, Степун и др. Специфика шпетовского обращения к традиционной философской теме проявляется и в характере исторической ситуации (времени прочтения доклада), и в выборе научно-исторического контекста для интерпретации темы, и в самом способе рассуждения.

Время чтения доклада — май 1920 года — это уже совсем другой контекст обсуждения «кризиса философии», чем время выхода «Кризиса отвлеченных начал» В. С. Соловьева или «Апофеоза беспочвенности» Л. Шестова. Шпет делает доклад в самый жесткий и жестокий социальный момент, когда «кризис философии» совпадает со становлением новой идеологии в Советской России. Поэтому доклад этот может быть рассмотрен не только как «отвлеченно-чистое» философское размышление о кризисе философии как таковой, — это переживание[2] Шпета о судьбе философии в России, наиболее ярко выразившееся в «Очерке развития русской философии».

Действительно, содержание публикуемого конспекта доклада непосредственно связано с проблематикой опубликованной им самим статьи «Мудрость или Разум» (1917), а также

[2] Переживание требует не только историко-аналитической работы с понятийными конструктами, но и историко-герменевтических методов работы. Именно таким путем шел Шпет в работе над очерком, и, я думаю, что этот способ может привлечь внимание и современных исследователей-гуманитариев.

с недописанным и неопубликованным третьим томом «Очерка развития русской философии». Скорее всего, этот конспект доклада является одним из набросков последней XVIII главы третьего тома[3], в котором предполагался проблемный анализ философских воззрений современников Шпета: Флоренского, Бердяева, Булгакова, Шестова и др. Трудно сказать, к каким бы выводам пришел Шпет, анализируя в третьем томе «Очерка» современное состояние русской философии и культуры. Но он прекрасно осознавал еще в 1917 году, что дальнейшая судьба российской культуры «остается непрогнозируема». Это предчувствие выразилось у него в письме к жене так: «Социалисты будут, конечно, кричать о своей победе и победах революции, но история пойдет по своему: куда — сейчас никто не видит! Ты пишешь: «лишь бы Россия не погибла». Она уже погибла, — та Россия, которую ты любишь, и, исходя из которой, ты представляешь себе будущее. Будет ли новая Россия? Во всяком случае, она, если будет, — то будет создана не теми, кто сейчас говорит о любви к ней, ибо это любовь не к будущей России, а к уже погибшей. Как можно представить себе это будущее? Об этом лучше поговорить. Одно только добавлю, что чем больше теперешние «любители» России будут стараться на проведении своих идей, связанных с прошлым и своими корнями ушедших туда, тем труднее будет создание новой России. (...) Россия должна отказаться от мировой политики, перейти на роль второстепенного и даже третьестепенного государства, заняться внутренним устроением и культурой, культурой, культурой, тогда она не погибнет вовсе, даст новых людей и новый "патриотизм"...»[4]. В «Очерке» Шпет возвращается к этой мысли.

[3] Наброски плана «Очерка развития русской философии» хранятся в ОР РГБ. Реконструкцию плана см. в кн.: *Т. Г. Щедрина*. «Я пишу как эхо другого...». Очерки интеллектуальной биографии Густава Шпета. М., 2004. С. 37–40.

[4] Письмо Г. Г. Шпета к Н. К. Гучковой от 30 августа 1917 г. // Архив семьи Шпета.

«Россия стоит перед выбором,— говорил он,— почва обнажилась и бесконечною низиною разостлалось перед нашими глазами наше невежество. От каких корней теперь пойдут новые ростки, какие новые семена теперь наша почва примет в себя? Предвидеть невозможно, а предсказывать — значит, только желать. Станет ли философия в России действительным знанием, достигаемым философским трудом и школой, а не «полезным в жизни» миросозерцанием «всякого интеллигентного человека»?...»[5]. Вопрос может быть поставлен иначе, так, как он был поставлен в публикуемом докладе: «преодолен ли кризис философии в России»?

И хотя в конспекте доклада Шпет с оптимизмом смотрит в будущее — «кризис изжит», пишет он — реальный ответ на этот вопрос был ясен уже во время работы над «Очерком». В дневнике 1920 года он написал: «Настоящий момент есть момент величайшей опасности для духа. Коммунизм обнаружил себя со стороны, которую до сих пор — как и много другого в себе — тщательно скрывал. Ему нужна только техника, медицина и государственные чиновники, ему не нужна наука, дух, мысль. То, чем пугали в коммунизме, и чему мы не верили, оказалось действительностью. Коммунизм хочет довершить то, что не удалось христианству. Во имя спасения души христианство отказывалось сперва, а потом гнало чистую мысль, науку и творчество; то же делает коммунизм, но во имя сохранения чрева. Это может оказаться более действительным. Как и христианство, коммунизм, каким он изображается в идее, не будет осуществлен, но как и в христианстве, то, что будет осуществлено — достаточно для уничтожения культуры мысли. Восток двинулся на Запад всерьез. Равнение в коммунизме по плебсу было предвидено, но полное и откровенное уничтожение мысли раскрылось только теперь; до сих пор казалось, что остается minimum, обнаружилось, что хотят довести до нуля. Ницше раскрыл тайну

[5] *Г. Г. Шпет*. Очерк развития русской философии // *Г. Г. Шпет*. Сочинения. М., 1989. С. 53–54.

спасенья — в сверхчеловеке — но он и растоптал ее. Поэтому остается действовать в открытую»[6].

Опасения Шпета стали действительностью, его жизненный путь был насильственно прерван, и многие его философские мечты, в том числе второй и третий тома «Очерка», остались неосуществленными. Можем ли мы сегодня, хотя бы отчасти, реконструировать его замыслы? Такая работа возможна при аналитическом соотнесении его опубликованных философских трудов с рукописями, сохранившимися в архиве. Поэтому я думаю, что сегодня очень важно не только представлять содержательную интерпретацию исследуемых архивных текстов (хотя предисловие, как жанр, требует этого), но и отдавать себе отчет в том, каков твой методологический путь в архивной работе.

Работать с архивом Шпета сложно. По сути, черновики и конспекты, нужно «переводить» дважды: реконструировать слова, которые написаны сложным почерком, и добиваться понимания смысла этих слов. Причем иногда возникали ситуации-тупики и для того, чтобы расшифровать то или иное слово автора, нужно было понять смысл написанного. Если при чтении текстов исследователь нацелен на максимально полную расшифровку словесной ткани черновика, понимание смысла написанного оказывает неоценимую помощь в этом процессе. Эту двухступенчатую, по сути, исследовательскую стратегию приходилось осуществлять изнутри историко-экзистенциального контекста, изобилующего множеством неизвестных фамилий, неатрибутированных цитат из журналов, философских трудов, литературных шедевров, бывших в то время «на слуху». Работа осложнялась еще и тем, что Шпета всегда интересовали «неизвестные» или мало известные авторы (эта особенность проявляется и в его опубликованных философских сочинениях). При этом те или иные смысловые единицы текста доклада нужно было (целиком и частями) много раз перепроверять в словарях, мемуарах, старых журна-

[6] Записная книжка Г. Г. Шпета 1920 года // Архив семьи Шпета.

лах, других архивных фондах, на первый взгляд, совершенно не относящихся к тексту «переводимого» доклада.

Но представим себе, что все нужные цитаты сверены, непонятные названия – поняты, а все сокращенные слова в тексте расшифрованы. Возникает вопрос: как подать всю ту работу, которая была проделана. Для выбора той или иной исследовательской стратегии (публикации или реконструкции) необходимо прояснить целевые установки самого исследователя. Можно пойти по пути архивной публикации и воспроизвести «подлинный» документ полностью, «подать» его таким, какой он есть. Это означает, что каждый шаг публикатора, каждое его «вторжение» в текст письма должны быть обозначены. Если выбрать путь реконструкции, то на первый план выходит не внешняя подача текста (каким его застает исследователь архива), но восстановление, или «достраивание» авторского замысла.

Можно, конечно, утверждать, что архивные тексты Шпета это исторические источники, которые, стало быть, и должно представить, как они есть, иначе они перестанут быть текстами самого Шпета. При таком методологическом подходе полностью исключается исследователь-публикатор текста. Его задача сводится к тому, чтобы прочитать текст, расставить архивные значки (кавычки, скобки), дать архивное описание текста и написать отдельный комментарий. Причем необходимость такого подхода обосновывается тем, что, дескать, мы получаем подлинный текст самого Шпета, без «примесей» публикатора. А историк философии, работающий с опубликованными (в том числе и архивными) произведениями, видя архивную атрибутику, просто принимает на веру эти архивные тексты, как подлинные тексты того или иного автора. Ведь ему важен смысл написанного, а не только внешняя интерпретация источника.

Вот здесь и возникает вопрос, а дает ли нам архивная публикация подлинный текст черновика? Я твердо убеждена: нет, и нет. И это не голое отрицание, но убеждение, вынесенное, прежде всего, в результате перепроверки некоторых опубли-

кованных архивных текстов. Количество ошибок (пропущенные фразы, а то и целые абзацы, неправильная расшифровка отдельных слов и как следствие — неквалифицированный комментарий и т. п.) в таких текстах иногда просто поражает! Кроме того, может быть это главное. Текст черновика, сохранившийся в архиве, это тоже не подлинный текст, потому что он был подвергнут первичной интерпретации. Архивисты вмешались в его строй, пронумеровали страницы черновика. Замечу, что работа эта выполняется формально, поэтому отдельные страницы черновиков, связанные по смыслу, оказываются разорванными в результате такой нумерации.

И еще. Архивная публикация, предполагающая точное воспроизведение архивного текста черновика, в ряде случаев недостаточна для раскрытия замысла автора. Специфика этих текстов в том, что они становятся осмысленными не сами по себе, но лишь при введении их в тот исторический контекст, где они были написаны. Поэтому исследователь архива, нацеленный на осмысление содержания архивного текста, а не только на его форму, не может вполне удовлетвориться такой формой подачи текста, какой является архивная публикация. Если он ставит целью донести до читателя смысл, сделать текст читаемым, то вот здесь и начинаются сложности. Общие (формальные) правила археографии не могут вполне удовлетворить исследователя, работающего с письмами и черновиками. Почему?

Черновик и конспект — это тексты особого рода. Они, как правило, пишутся «для себя», поэтому автор черновика постоянно сокращает слова, использует стенографическое письмо, зачеркивает и подчеркивает, вычеркивает и показывает стрелочками новые отношения между абзацами. Кроме того, автор говорит на языке, который понятен ему самому и его историческому окружению, но может быть непонятен сегодня нам. Поэтому в тексте черновика содержатся уже не только сокращения, понятные автору, но появляются такие контекстуально обусловленные именования-загадки, раскрыть смысл которых поможет, разве что чудо.

Теперь представим, как будет выглядеть черновик, опубликованный по всем правилам археографии? Исследовательский опыт показывает, что такой текст — «сплошные» значки, скобки и... бесконечное количество комментариев (причем комментируется, зачастую, не смысл написанного, но каждый формальный исследовательский шаг: каждый пропуск, каждый значок, поставленный в тексте публикатором). Исследователь, ориентирующийся на смысловое прочтение рукописи, а не на передачу внешней характеристики текста не может себе позволить выпустить в свет такой текст. Он — труден для осмысления. Остается путь историко-философской реконструкции.

Но... может быть, исследователь, выбравший путь историко-философской реконструкции, полностью отказывается от общих формальных правил археографии? — Отнюдь нет. Существующие правила археографии должны быть конкретны, т.е. исследователь должен прояснить в комментарии, какие из правил приемлемы для реконструируемого текста, а какие нет. А если реконструкция предполагает «вторжение» исследователя в архивный текст, то границы этого вторжения должны быть четко зафиксированы. Да, историко-философская реконструкция фактически снимает сам вопрос о подлинности или неподлинности полученного в результате текста. Действительно, герменевтический принцип, положенный в основу такой реконструкции, не предполагает оценку на истинность.

Но если спросить себя, с какой точки зрения та или иная «подача» архивного текста (публикация или реконструкция) лучше или хуже другого, то оказывается, что на этот вопрос вполне можно дать ответ. Критерии археографической работы, как и критерии, например, перевода, историчны. И то, что говорит о критериях перевода Н. С. Автономова — философ-профессионал, переводчик философских текстов, вполне соотносится с проблемной ситуацией в археографической работе. «Их набор и сравнительный вес меняются от ситуации к ситуации, а внутри каждой ситуации существует ряд

критериев, вокруг которых можно строить интерсубъективное обсуждение перевода»[7], или, в нашем случае, архивного текста. Так что в будущем исследователь (тот же историк философии), не имеющий прямого доступа к архиву, но, имея в своем распоряжении, разные реконструкции одного и того же архивного текста, например, Г. Г. Шпета, всегда сможет обосновать свой выбор в пользу либо архивной публикации, либо историко-философской реконструкции. Какая «подача» текста лучше с точки зрения целого, какая — с точки зрения частностей. Что нужнее для его методологического поиска: передача стиля архивного документа (что делает, отчасти, возможным архивная публикация, нацеленная на подлинность), либо концептуальная связность историко-философской реконструкции.

Но не это главное. Я думаю, не стоит сейчас аналитически прописывать методологические возможности философов, работающих с архивами. Это тема отдельной статьи или комплекса статей. Для исследователя, делающего сегодня выбор в пользу реконструктивной работы с рукописями, важна интеллектуальная направленность историков философии, работающих с архивами, обусловленная определенным историческим контекстом. Важнее понять различие социокультурных ситуаций, — той, в которой работали историки философии с архивом русских мыслителей пятнадцать лет назад и сегодняшней.

Ситуация, в которой осуществлялись историко-философские исследования в конце 1980-х — начале 1990-х гг. — время «“сенсационных” публикаций архивных текстов из богатого наследия еще недавно запрещенных русских мыслителей»[8], открытие возможностей для архивной работы, разрешение

[7] *Н. С. Автономова*. Перевод: история и вечность // Вопросы философии. 2004. № 8. С. 172.

[8] *В. Янцен*. Письма русских мыслителей в базельском архиве Фрица Либа // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 2001–2002 годы [5]. М., 2002. С. 229.

публикаций текстов русских религиозных философов. В тот момент «раскрепощенного отношения» к русской философской традиции многим казалось, что восстановление философских текстов русских мыслителей начала XX века в правах само по себе дает новый взгляд на вещи и творчески продолжает прерванную философскую традицию.

Но оправдались ли ожидания? К сожалению, у большинства современных исследователей-профессионалов в области истории русской философской мысли нет оснований для положительного ответа на этот вопрос. С. С. Хоружий блестяще описал эту историческую ситуацию «утраты иллюзии»: «Казалось несомненным, что едва Россия станет свободной, она найдет в этих текстах (текстах русских религиозных философов. — Т. Щ.) готовую основу для постсоветского сознания... Столь же несомненно, на базе заключенной здесь философии должен будет начаться новый подъем творческой религиозно-философской мысли. Мы знаем, что эти ожидания постиг провал»[9].

Сегодня для многих уже стало очевидным, что для творческого продолжения русской философской традиции необходимо не «поспешное утоление духовного голода»[10], но, как считает П. П. Гайденко, «проблемный анализ творчества русских мыслителей,... который мог бы дать нам ключ к решению сегодняшних вопросов, возникающих в сфере онтологии, теории познания, логики, философии науки, социологии и психологии»[11]. Именно поэтому, я думаю, что в наши дни необходимо осмысление словесно-понятийного слоя архивного текста, предполагающее серьезную реконструктивную как аналитическую, так и герменевтическую работу с подготовительными материалами, конспекта-

[9] *С. С. Хоружий*. Путем зерна: русская религиозная философия сегодня // Вопросы философии. 1999. № 9. С. 141.

[10] *В. Янцен*. Письма русских мыслителей в базельском архиве Фрица Либа. С. 229.

[11] *П. П. Гайденко*. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М., 2002. С. 12.

ми и черновиками. Ведь именно в таких — дополнительных, неглавных, на первый взгляд, — материалах таится не только понятийное богатство, но и множество идейных возможностей, не осуществившихся в силу тех или иных причин. Тем более что эти тексты были надолго изъяты из контекста «большой культуры», были лишены свободного обсуждения и критического переосмысления. Вот почему мы сегодня просто вынуждены реконструировать архивные тексты, если хотим по-настоящему понять и освоить ту русскую философскую традицию, с которой говорим из своего времени. Результат этой работы — перед вами.

Приложение

Г. Г. Шпет. Кризис философии[12] (читано 22 мая 1920 года в Вольной академии духовной культуры)

Вывод: кризис культуры, поэтому и философии!

Но мы различали: кризис культуры и в культуре. С чем в философии?

И то, и другое, но не потому, что первое поглощает второе, а два значения: ερίςτημή[13] и δόχα[14].

[12] Текст печатается по рукописи, хранящейся в ОР РГБ (Ф. 718. к. 3. ед. хр. 12). Рукопись датирована Г. Г. Шпетом и содержит 5 страниц текста, написанного чернилами с карандашными пометками. Квадратные и круглые скобки принадлежат Шпету. В угловых скобках раскрыты пропущенные слова. Специальные сокращения, в силу их многочисленности, раскрыты без специальных указаний. Орфография и пунктуация, по возможности сохранены. Слова и фразы, подчеркнутые Шпетом один раз, выделены в тексте курсивом; подчеркнутые Шпетом дважды — курсивом и подчеркиванием.

[13] ερίςτημή (др.-греч.) — знание.

[14] δόχα (др.-греч.) — мнение.

1. δόχά = «происхождения» — мира, человека, души, Бога. Философия как «мировоззрение» — *несамостоятельность такой философии* (наука, жизненный опыт, личность, влияния, вера — *культура*!) → религиозное основание. Как *религиозное чувство — универсально*, так и *религиозное систематическое учение*, как основа мысли и жизни, *может быть только универсальным*.

Религиозное сознание осмысливает мировоззрение, *мировоззрение без религиозной основы — лишено внутреннего смысла*. Автоматы-куклы: *позитивизм и материализм* с их суррогатами религии с одной стороны; *теософия* — с другой. Место религиозного смысла заняли мечтательность, утопизм или абстрактный схематизм, формальное «упражнение», волюнтаристическая кабалистика.

Кризис философии в этом смысле есть последствие кризиса культуры. Но сам кризис культуры = кризис религии, если под культурой <понимается> духовная культура. Кризис нашей культуры = кризис христианской культуры = кризис христианства: a) как культуры, b) как мировоззрения, как выражения духовного содержания культуры.

2. И это не только формальный вывод. Активную роль играли и актуально играют у нас: мировоззрения самостоятельные (*языческое* и *иудейское*) и синкретизм из них — *христианское*. Кризис христианства = распадение на элементы и самостоятельное действие каждого.

Действительно:

a, иудейство с Мендельсона[15] и вообще с конца XVIII века («гаскализм»[16])

[15] Мендельсон (Mendelssohn) Моисей (1729–1786) — немецкий философ, первый еврейский просветитель. С 1754 был в дружеских отношениях с Лессингом, состоял в переписке с Кантом; защищал иудейство против Лафатера и Бонне с позиций закона разума. Его сочинение «Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum» (Иерусалим или о религиозной власти и иудействе, 1783) оказало решающее влияние на представления Канта, Гегеля, а также их последователей в отношении иудейской религии. Мендельсон защищал Лейбница против Воль-

b, Лацарус и Коген[17]

g, идеи сионизма и в особенности духовный сионизм *Ахад-Гаама*[18]

b, язычество

a, тогда же новогуманизм

b, тоска по античности со времен Ницше и Роде[19]

тера («Philosophische Gespräche» (Философские разговоры), 1755), внес свой вклад в теорию чувств («Briefe über die Empfindungen» (Послание об ощущениях), 1755) и в разрешение проблемы очевидности («Abhandlung über die Evidenz in den metaphysischen Wissenschaften» (Трактат об очевидности в метафизических науках), 1764).

[16] Шпет имеет в виду движение Гаскалы («Haskalah» — «Просвещение»), начатое учениками Моисея Мендельсона в 70-х гг. XVIII в. Маскилим (“просвещенные”) призывали евреев отказаться от средневекового мышления и войти в современный мир. Они использовали иврит чаще, чем идиш, который считали “жаргоном”. Маскилим стремились к еврейскому культурному ренессансу, извлечению всего самого лучшего как из иудаизма, так и из остального светского мира.

[17] Коген (Cohen) Герман (1842–1918) — немецкий философ, основатель Марбургской школы неокантианства. В работе «Понятие религии в системе философии» (1915) дал моральное истолкование религии, будучи при этом приверженцем иудаизма. Лацарус (Lazarus) Мориц (1824–1903) — немецкий философ, психолог, один из основателей «психологии народов». В работе «Этика иудаизма» (1898–1911, рус. пер. 1903) обосновывал тезис о том, что принципы иудаизма являются принципами автономной морали. Идея Г. Когена и М. Лацаруса, выразившаяся в том, что иудейский мессианизм, «этика иудаизма» должны рассматриваться как реальная социальная программа, предложенная пророками, уже в конце XIX — начале XX в. был взят на вооружение идеологами сионистского «социализма» Х. Житловским, Б. Кацнельсоном и др.

[18] Ахад Гаам (Гинцберг Ашер Гирш) (1856–1927) — еврейский мыслитель и публицист, один из лидеров движения «Ховевей Цион» (Любящие Сион), идеолог «культурного сионизма» и создания национального «духовного центра» в Палестине.

[19] Роде (Rohde) Эрвин (1845–1898) — немецкий филолог-классик. Друг Ф. Ницше. Автор работы «Греческий роман» (1876). В классической работе о греческой религии «Психея. Культ души и вера в бес-

g, политеистические и плюралистические тенденции (Джемс)[20]

c, христианство. То, что создавало самостоятельно *a и b*: филологическая [библейская, классическая] критика; философская критика, философское осн <ование> — историческая критика, — то разрушает христианство!

Как это сказалось в философии?

3. Судьбы метафизики как стремления дать ответ на вопросы мировоззрения и жизнепонимания.

Метафизика возникла подобно науке и литературе из мифологии, но самостоятельного места в жизни не нашла! Рядом с единокровными добропорядочными сестрами — в положении «гулящей»: всем ласки и всем измены! На ее долю колотушки, когда хочет уподобиться благонравным, принятым в свете сестрам:

a) *сарказмы* со стороны литературы — за форму [метафизика — плохая поэзия]

b) *презрение* со стороны науки: крошки от ее стола!

смертие у греков» (1894) развивал темы, поднятые Ницше в «Рождении трагедии из духа музыки». Он писал: «Христианство уничтожает эту пропасть между божеским и человеческим, соединяет два порядка. Но в сознании святоотеческом остается еще языческая раздельность человека и Божества» (Цит. по: *Н. А. Бердяев.* Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 547). Подробнее см.: Примечания к тексту «Рождение трагедии из духа музыки» // *Ф. Ницше.* Сочинения в двух томах. Т. 1 / Сост. К. А. Свасьян. М., 1996. С. 773–774.

[20] Шпет имеет в виду книгу У. Джемса «Вселенная с плюралистической точки зрения». Джемс пишет: «... греки и римляне во всем, что касалось их нравственной жизни, отличались торжественностью. (...) Еще не существовало ханжества, которое принесло с собой церковное христианство; натуралистическая система стояла крепко, и установленные ею ценности никому не представлялись бессодержательными и ни в ком не возбуждали иронии. Личность, если только она была достаточно добродетельна, была способна удовлетворить всевозможным требованиям. Языческая гордыня никогда не была сломлена». Цит. по: *У. Джемс.* Вселенная с плюралистической точки зрения. Пер. Б. Осипова, О. Румера, под ред. Г. Г. Шпета. М., 1911. С. 167–168.

Третий выход: *метафизика* как основа мировоззрения! Но тут столкновение с религиозным сознанием: <метафизика> *такой же суррогат*, как и другие. Для истинно религиозного сознания метафизика с ее псевдонаучными желаниями — на одной доске с позитивизмом, — недаром позитивизм + материя, но и + спиритуализм, и + монизм и пр.

4. Метафизика как литературное (в противоположность «словесному») мифотворчество показана у *Платона*. Ясно, что с христианством она *стала нежизнеспособна*, да и не нужна, ибо в нем миф был дан раз и навсегда (гипостазирование, возведение в ипостась) и в нем *мифотворчество* заменилось *догматотворчеством*.

Плотин и неоплатоники — последние свободные метафизики! Впоследствии, если и было что достойное внимания, так это все тот же неоплатонизм, хотя и несвободный, все то же использование платоновского сюжета, но для *христианства*, *в его интересах, под его давлением и цензурою*, а потому несвободного. Само христианство после упорной (в лице *апологетов*) борьбы с «философией» стало ее «усваивать», пока не поглотило вовсе. *Здесь была докончена, впрочем, еще раньше начатая работа враждебного философии духа Востока*[21]!

[21] В работе «Мудрость или Разум» Шпет понимает Восток как иудейское начало в христианстве, которое наряду с языческим началом, идущим от греков, составляет основу европейской (понимаемой Шпетом как христианской) культуры: «Восток, — пишет он, — есть родина мудрости, всяческих сказок, сказаний и мифов. Восток их *переживает*, ими питается и в них выражается. Он не знает, что такое *рефлексия*; умственная жизнь для него — нечто чуждое; он с трудом отличает ее от тяжелого физического труда, он отдыхает, когда от него требуют умственного напряжения; умственная лень — его природа и его добродетель» (*Г. Г. Шпет*. Мудрость или разум // Мысль и Слово. Философский ежегодник / Под ред. Г. Г. Шпета. Вып. I. М., 1917. С. 5.). И далее: «Философия как чистое знание есть чистая европейская философия, — дитя Европы. Удивительно, с какой строгой неизменностью эта философия на протяжении всей своей истории понимала свои задачи, с какой неуклонной последовательностью она выполняла их, с какой, наконец, прямотой возвращалась к ним, когда соблазн сказки и мудрости отвле-

С распространением эллинизма и в особенности восточного учения, известного под греческим именем *стоицизма*, начинается вырождение философии в мудрость («*хохма*»[22]).

5. Конец прежней эры и начало новой — точно 529 год. Закрытие Академии Юстинианом в Афинах. Основание монастыря *Бенедиктом Нурсийским*[23] (Монте-Кассино, на полдороги между Римом и Неаполем). Не знаменательно ли, что в своем монастыре, отгороженном высокой стеною от мира, Бенедикт на развалинах Аполлонова храма и в своем «Уставе» приговорил к «вечному заключению... вызывающие смех слова»[24]...

Новое мировоззрение! Ни в какой метафизике не нуждалось! *И в Средние века метафизики нет*!! Только с Возрожде-

кал ее от ее верного пути, или когда фанатизм Востока силою и угрозой преграждал ей этот путь» (Там же С. 6.).

[22] Это положение Шпет раскрывает в «Мудрости или Разуме»: «Удивительно только то, что она (мудрость — *Т. Щ.*) до сих пор не уничтожила и не сокрушила своих исконных врагов: языческой человечности и чистого философского знания. Может быть причина этого в ее *мудром* решении: побеждая обращать своих врагов в рабство, заставить их служить себе, отняв у них даже их собственное природное имя. Так “человечность” переименовывается в “vпостась”, а “философия” — в “любовь к мудрости”. Библейская “хохма”, как можно видеть из приведенных выше цитат, есть, действительно, “мудрость”, но “софіа” не есть “мудрость”, и “софос” — не “мудрец”. (...) “Софос” — тот, смыслит в том, чем он занят; “софос” может быть и плотник, и игрок на флейте, и поэт, и мыслитель. Вот, подлинно европейская идея *софіи* — мастерство в том, за что берешься, и это — подлинно европейская добродетель» (*Г. Г. Шпет*. Мудрость или Разум. С. 65–66).

[23] Бенедикт Нурсийский, святой (Benedict of Nursia, St) (около 480 - около 550) — основатель монашеского ордена бенедиктинцев. Создал монастырь у Монте-Кассино, Центральная Италия (около 525). Разработал «устав», регламентирующий поведение монахов. Требования устава заключались главным образом в смирении, вознесении молитв, послушании, молчании и уединении.

[24] Шпет цитирует «Устав» Бенедикта Нурсийского по изд.: *Л. П. Карсавин*. Бенедикт Нурсийский // Новый энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. 5. М., 1911. С. 869.

нием, с новым рождением свободного слова, «веселой науки» поднимается из праха и метафизика, но все *еще не как мифотворчество*. Она *поднимается из праха, но не перестает быть блудницей*! В начале она выступает нарядная и парадная — в одеждах Натурфилософии, Антропологии, Теософии. Но скоро она «прогуляла» свои одежды и, вот, она шатается по миру в нищенских отребьях материализма, спиритуализма, и под рваными тряпками разных монизмов, дуализмов и т. п.

6. Философия как ερίςτημή делала от Декарта и Локка, с одной стороны, и до Юма и Канта, с другой стороны, неисчислимое количество попыток отмежеваться от родства с метафизикой. Было тут: негодование, презрение, жалость, отреченье, — что угодно; попытки удачные и неудачные, положительные и отрицательные по результатам! Кантовская <попытка> особенно знаменательна: просто запрещение, полицейский декрет!

Новое возрождение метафизики: душа — Фихте; природа — Шеллинг; Бог — Гегель. Героический Гегель: предмет философии и религии — один»! (Блудница на троне). Это уж было чересчур. *Тут-то и настал кризис, который мы доживаем*! Не было более жалкого зрелища в истории философии, чем борьба материализма, спиритуализма, тьмою монизмов и пр., чем в XIX веке. Жалкое зрелище и по убогому содержанию, и по бездарной форме, и по ничтожеству результатов! Какой же может быть результат? *Скептицизм*! В этом пафос и *новокантианства*!

7. *Но не столько эта ничтожность характеризует в моих глазах кризис*, — могло быть случайно, эмпирически, «эпоха не дала гения», да, впрочем, и были они, но — в стороне, ибо философия как ερίςτημή тут набиралась сил, чтобы приблизить нас к разрешению кризиса, — *сколько новый уклон: на место философии — жизнь и мудрость*!

Примат практического разума, чудовищная, *моральная в мировом масштабе*, регламентированная из недр по истине капральского сознания своего Я, *философия Фихте*, этицизм, практицизм, прагматизм, словом, *волюнтаризм* всех типов:

метафизический, психологический, религиозный, милитаристский, империалистический, социалистический — *вот символ кризиса*. Но тут и самоуничтожение метафизики: *жизнь — на место мысли, рынок — на место храма*. Метафизическое желание *быть «вещью в себе»*, обнаружилось в этом кризисе как тайна идейной бездарности метафизики.

Бергсон — последнее слово, и *потому* — надежда, что кризис завершился! Иррационализм, алогизм, возведение в высший смысл бессмыслицы завершились в бестиализме Бергсона[25]. В его лице соединилось то, что было друг другу враждебно — на самое философию за грехи метафизики — позитивисты + кающиеся и флагелланты. Одна аргументация: Бердяев[26] и Булгаков[27].

[25] Аналогичная характеристика философии А. Бергсона была дана Шпетом в «Мудрости или разуме»: «"Алогизм" и "арационализм" имеют смысл, когда они выражают неудовлетворенность узостью и формализмом некоторых логиков; они побуждают к пересмотру и расширению логики; но они смешны, когда они логику, как такую, ниспровергают, — впрочем, логическими же средствами, — и либо желают видеть на ее месте "инстинкт", "полноту жизни", "жизненный порыв" и другие преимущества дословесного животного, — лучше всего, фабровских насекомых, как у автора "Творческой эволюции", — либо "ничего" не желают на место логики» (Г. Г. Шпет. Мудрость или Разум. С. 46).

[26] Шпет полемизирует с Бердяевым, исподволь апеллируя к его работе «Смысл творчества», где дана следующая оценка философии Бергсона: «Философия Бергсона — самое значительное явление в кризисе научной рационалистической философии. В сознании Бергсона философия творчески рвется из тисков научной необходимости и рационалистической скованности. В сущности, Бергсон защищает философию как творческий акт и стремится приблизить ее к искусству. В философии видит Бергсон жизненный порыв к творческому восхождению, к переходу за границы необходимости. Бергсон сознает, что философия как творческий акт не есть наука и не походит на науку. Но он половинчат, как и все современные философы. И он боится науки и зависит от науки». См.: *Н. А. Бердяев*. Смысл творчества // *Н. А. Бердяев*. Философия свободы. Смысл творчества / Сост. Л. В. Поляков. М., 1989. С. 277–278.

Исследователь комического и автор комического «Введения в метафизику», в своей «Творческой эволюции» дошел до конца[28]! Не только разжиженный и по-французски стилизованный Спенсер: только это *«эволюция»* — вопль позитивистов; но *творчество* — вопль флагеллантов! Бергсон совместил их, в *Инстинкте* — убита всякая δόχά! Возрождение

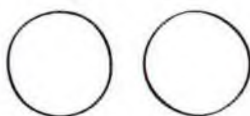
[27] Шпет имеет в виду оценку философии Бергсона, данную Булгаковым в «Философии хозяйства»: «Заслугой философского глубокомыслия Бергсона было показать (особенно в «Творческой эволюции») первоначальность жизни и обусловленность ею научного рационализма и механизма». *С. Н. Булгаков.* Философия хозяйства // *С. Н. Булгаков.* Сочинения в двух томах. Т. 1: Философия хозяйства. Трагедия философии / Сост. С. С. Хоружий. М., 1993. С. 205. Примечательно, что, несмотря на довольно известную сегодня иронически-негативную оценку философских взглядов Булгакова («Булдяевы и Бергаковы»), Шпет уважительно отнесся к его работе «Философия хозяйства». «Ужасно, ужасно я жалею, — пишет он своей невесте Н. К. Гучковой, — что ты не пошла на защиту диссертации Булгакова! Ведь это громадное событие! Правда, это — политическая экономия, но у него это совсем особенно: он рассматривает хозяйство с точки зрения философской, и при том с точки зрения религиозной философии. Я как-то вскользь говорил тебе, что он разрабатывает именно эти вопросы. Это страшно интересно. Кстати, может быть его книжка печаталась у Мамонтова? Спроси (если это удобно!) у Михаила Анатольевича (М. А. Мамонтов, владелец типографии. — *Прим. Т. Щ.*), а то у меня ее нет и нам все равно придется покупать». Цит. по: *Т. Г. Щедрина.* «Я пишу как эхо другого»: Очерки интеллектуальной биографии Густава Шпета. М., 2004. С. 204.

[28] В «Явлении и смысле» Шпет пишет: «Не-философский успех философии Бергсона — знак, что мы подошли к новому роднику или, вернее, раскапываем старый, заваленный в веках мусором, родник живого знания. Однако, родник должен быть не только открыт, но он должен быть также *чист,* — ведь обыденные теории и деяния не менее теории и деяния, чем научные! Бергсон сокрушает старые кумиры, — и тут уже находит свое удовлетворение давно назревшая потребность. Но нужно и другое, недостаток чего у Бергсона и дал мне повод квалифицировать его успех, как *не*-философский: ΔΟΣ ΜΟΙ ΠΟΥ ΣΤΩ!..» (греч. — дайте мне точку опоры) (*Г. Г. Шпет.* Явление и смысл. М., 1914. С. 4).

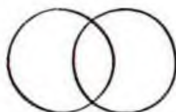
было бы = или мифотворчеству — собственному; или религии, как основной линии.

8. Что же к ερίςτημή, на что надеяться?

Скептицизм и отрицание — *нет* в диалектике: круг вне круга.



Метафизика как *накладывающиеся круги*



Нормальное *да* как *концентрические* круги: расширение понятия

Проблема действительности. В Древности: όυςία[29] — знание только идеальное, диалектика, далее не идем. В Средние века: трансцендентное. В Новое время: опыт. Когда проблема разрешима? Когда в опыте можно найти όυςία. Расширение понятий знания = опыта.

Действительно: феноменализм — отрицательное; опыт — положительное.

Моменты: Галилей

Бэкон — ничего не понимал, автоматизм!

Но уже Гоббс — феноменализм; Локк — биологизм; Юм — психологизм.

[29] όυςία (др.-греч.) — сущность.

Кант — новое понятие опыта. Положительное значение психологизма, биологизма, историзма. Шотландская школа: история, здравый смысл.

Чистый опыт:

a) феноменализм: что такое действительное — переживание, а более ничего.

b) феноменология: одно осуществленное из бесконечного количества возможных переживаний!

Раскрываются идеальные источники в самом переживании.

Кризис изжит: «и не накануне великой эпохи мы стоим, а *уже* в ней, в ее неудержимом стремлении!» (январь 1914)[30]

Не вижу оснований менять <точку зрения>: мы *уже* в новом, и не в средневековом, а творческом, героическом и мужественном!

Все эмпирические, так называемые исторические, события — последствия, а не причины — они также будут изжиты!

Новый дух вошел, и *не сегодня*, а вчера, завтра будет новая история! Разумеется, если мы будем ее сегодня делать, и не ждать, что сделают за нас. Но это уже — не философия!

[30] Шпет цитирует свою речь, произнесенную при открытии Московского Общества по изучению научно-философских вопросов 26 января 1914 года и ставшую введением к книге «Явление и смысл». См.: *Г. Г. Шпет*. Явление и смысл. М., 1914. С. 8.

Владимир Белоус

Младоидеалисты на пути к коллективной идентичности

В 1926 году, начиная свои «литературные воспоминания», которым так и не суждено было завершиться, историк русской общественной мысли, литературный критик Иванов-Разумник написал: «Наше поколение, родившееся около 1880 года, немного раньше, немного позже — прожило в зрелом возрасте поразительную эпоху: первую четверть XX века. Бурный взлет творческой волны, революция мысли (Ницше), политическая подавленная революция в России, мировая война, революция 1917–1918 гг., мировое потрясение, начало гибели старой Европы, вихрь, котором мы жили и живем»[1]. Апеллируя к *своему* поколению, мемуарист прежде всего имел в виду близких друзей — публицистов, критиков, поэтов, прозаиков, философов и художников, которые в 1918 году инициировали создание в Петрограде философского содружества по аналогии со знаменитой Платоновской (Флорентийской) академией второй половины XV столетия.

Работа выполнена при поддержке РГНФ (грант 04–03–00289а).

[1] *Иванов-Разумник.* Писательские судьбы. Тюрьмы и ссылки. М., 2000. С. 419.

Проект для взбаламученного послереволюционного времени казался вполне фантастическим. Тем не менее, несмотря на угрожающую военно-политическую и хозяйственно-экономическую ситуацию, идеологический разброд и моральный скепсис, уже в ноябре 1919 года Вольная Философская Ассоциация, или, как ее называли все, Вольфила, появилась на свет и просуществовала вплоть до мая 1924 года — четыре с половиной года исполняя уникальную миссию по налаживанию интеллектуального диалога между самыми различными общественными группами и социальными слоями[2]. Сам Р. В. Иванов-Разумник (1878–1946), официально занимая должность товарища (заместителя) председателя Ассоциации, все это время выступал ее «основным, деятельным, бродильным началом»[3]. Поэт и прозаик Андрей Белый (1880–1934) был избран председателем Вольфилы и возглавлял ее петроградское, московское и берлинское отделения; публицист С. Д. Мстиславский (1876–1943) стал товарищем председателя московского отделения; философ Лев Шестов (1866–1938) — почетным председателем берлинского отделения, его заместителем был критик Е. Г. Лундберг (1883–1965); поэт А. А. Блок (1880–1921), художник К. С. Петров-Водкин (1878–1939), критик Б. А. Кушнер (1888–1937) вошли в состав Совета ВФА. Активное участие в создании и работе Ассоциации принимал теоретик искусства Конст. Эрберг (1871–1942) — второй товарищ председателя ее петроградского отделения. И, наконец, особо значимую роль в организации содружества сыграл молодой философ А. З. Штейнберг (1891–1975) — автор программных документов Вольфилы, который примкнул к инициативному кружку осенью 1918 года и некоторое время спустя был избран ее ученым секретарем.

[2] Подробнее см.: *В. Белоус.* Вольная Философская Ассоциация (Вольфила): 1919–1924. Кн. 1–2. М., 2005.

[3] Оценка, принадлежащая Конст. Эрбергу и высказанная им в мемуарных записях. См.: ИРЛИ. Ф. 474. № 53. Л. 5.

Парадоксально, но эти люди, образовавшие новое сообщество, совсем не подходили под категорию единоверцев или даже единомышленников. Более того, существовавшие в мире литературы, критики, философии и художественной культуры обособленно, они сохраняли свою «особенность» и убежденно отстаивали принцип индивидуализма[4]. «Основное ядро совета нашего содружества,— вспоминал позже Штейнберг,— сплошь состояло из людей-одиночек, представлявших как бы отдельные острова в море большевистской России. Не только Белый был замкнут в себе, как остров в океане, но и Разумник, и Эрберг, не говоря уже о Блоке. Каждый из нас представлял собой особый, присущий ему одному, мир. И это было заметно даже со стороны. Ведь говорили же о нас: “собрание чудаков”. Этим бы ограничилось, если бы среди нас не было людей с громкими именами, обладающих большим литературным талантом»[5]. Уместно также добавить, что к числу активных вольфильцев принадлежали религиозный философ А. А. Мейер (1875–1939), публицист народнической ориентации А. А. Гизетти (1888–1938), литератор Е. П. Иванов (1879–1942), заместитель наркома просвещения, искусствовед Н. Н. Пунин (1888–1953), социолог и бывший пра-

[4] Еще в 1906 г., в знаменитой «Истории русской общественной мысли» Иванов-Разумник определил индивидуализм как «ариаднину нить» истории русской интеллигенции, а себя причислил к исповедникам т. н. «этического индивидуализма». Весной 1919 г., когда замысел нового философского сообщества начал приобретать первые конкретные очертания, этот постулат воспринимался инициаторами ВФА уже в плане практического воплощения. Ср.: «...надо нам, одиноким “мечтателям” осознать, что коммуна “мечтателей” создаваема при условии отделенности личностей, выветвляющих индивидуально растущую крону и посылающих друг другу в свободе полета своих птиц и пчел» (*А. Белый.* «Записки Мечтателей» // Записки мечтателей. 1919. № 1. С. 7–8).

[5] *А. Штейнберг.* Друзья моих ранних лет (1911–1928) / Подг. текста, послесл. и прим. Ж. Нива. Париж, 1991. С. 126.

вый эсер П. А. Сорокин (1889–1968), математик А. А. Чебышев-Дмитриев (1877–1942) и многие другие известные и малоизвестные представители петроградской интеллигенции первой четверти XX столетия. Возможно, именно в таком, поистине вавилонском, смешении возрастов, мировоззрений, политических ориентаций и индивидуальных пристрастий скрывалась причина известного недоумения, с которым к философскому сообществу относились некоторые образованные современники, не вполне понимавшие, почему в условиях, совершенно не подходящих для культурного строительства, общим делом занимаются столь непохожие друг на друга личности[6].

Постановка задачи определения истоков вольфильской идентичности приводит нас к проблеме генезиса той общности, к которой принадлежали организаторы и активные участники содружества — другими словами, к теме «поколения», обращение к которой неизбежно при исследовании

[6] Аналогичную тему затрагивает и автор компилятивной, стилистически неряшливо оформленной статьи «Из истории Петроградской Вольфилы 1919–1924 гг.» В. С. Федоров: «Весьма бурная, интенсивная и многообразная деятельность Вольфилы (...) невольно порождает вопрос о том, каким образом во главе Ассоциации смогли оказаться столь внутренне разные, во многом чужие, и, казалось бы, столь мало совместимые друг с другом люди, как Иванов-Разумник и Конст. Эрберг с одной стороны, и А. Блок и Андрей Белый — с другой?» (Философия в Санкт-Петербурге (1703–2003): Справочно-энциклопедическое издание. СПб., 2003. С. 262). Мало того, что люди, организовавшие ВФА, объявляются каким-то образом случайно туда проникшими, они, «мало совместимые друг другом», по неведомой типологии еще и разводятся по разные стороны идеологических баррикад. Впрочем, и ответ исследователя «советской культурной жизни» имеет столь же много общего с «невольно» зародившимся вопросом, как известная бузина с киевским дядькой: «Общий революционно-творческий порыв вольфильцев и вера в духовное преображение человека, идущего к единому идеалу, и были теми объединительными началами, теми связующими принципами, на которых и строила всю свою созидательно-многообразную работу Вольфила» (Там же. С. 266).

духовного состава исторической реальности. Являясь важнейшим интегративным субъектом общественного самосознания, поколение объективирует дух собственной эпохи, наполняя его каузальным содержанием, воспроизводя духовное в мировоззрительных формах, по которым впоследствии воспринимаются и оцениваются судьбы отдельных людей и эпоха в целом. «Поколение — это и не горсть одиночек, и не просто масса: это как бы новое целостное социальное тело, обладающее и своим избранным меньшинством, и своей толпой, заброшенное на орбиту существования с определенной жизненной траекторией. Поколение, динамический компромисс между массой и индивидом, представляет собой самое важное историческое понятие и является (...) той траекторией, по которой движется история»[7]. В рамки названного «социального тела» вписываются не только те, чей год рождения формально соответствует определенному отрезку времени, но и все, кто в конкретный период истории связываются общим событийным потоком и единым жизненным ритмом. С этой социальной общностью (обычно, ex post) ассоциируются люди, благодаря которым культура приобретает оригинальные черты, чьи индивидуальные судьбы в конечном итоге оказываются органично вписанными в интеллектуальный ландшафт своего времени.

Для современников в исторических границах одной эпохи существует множество «поколений»: здесь и теперь эти «тела» вовсе не складываются в единую субстанцию. Не случайно, каждое из подобных социальных образований, обособленных имманентными принципами, стремится идентифицировать собственное частное начало со всеобщим и универсальным, наделить групповой статус объективным значением или субъективным смыслом. «Поколение — это человеческая разновидность в том строгом смысле, каковое придают этому термину натуралисты. Его члены прихо-

[7] *Х. Ортега-и-Гассет*. Что такое философия? М., 1991. С. 5.

дят в мир с некими типичными чертами, придающими им общую физиономию, отличающую их от предшествующего поколения. В пределах этой идентичности могут пребывать индивиды, придерживающиеся самых разных установок, вплоть до того, что, проживая друг подле друга, будучи современниками, они чувствуют себя зачастую антагонистами. Но за всеми неистовыми "*за*" и "*против*" взгляд легко обнаруживает проступающие общие признаки. И те и другие являются людьми своего времени, при всех различиях в них еще больше сходства»[8]. Согласно одной из дефиниций категории «поколение», используемых современной наукой, «людей... объединяют [рамками данной социальной общности — *В. Б.*], исходя из позиции, которую они определили для себя в отношении некоего важного события, или в связи с тем, что они оказались вовлеченными, добровольно или насильственно, в подобное событие». А так как «одно и то же событие по-разному воздействует на представителей разных возрастных групп, поколения могут обозначаться в связи с тем или иным событием, происходящим в период их переходного возраста»; при этом «наиболее плодотворными периодами считаются юношество и начало зрелости»[9].

«Общая физиономия» поколения, к которому принадлежали учредители ВФА, естественным образом сложилась намного раньше, чем состоялась институциализация философского содружества и даже задолго до того, как некоторые из его инициаторов встретились в 1917 году на страницах альманаха «Скифы», после чего прочно вошли в сознание читающей публики как одноименная литературная группа[10]. Событие, предопределившее интеллектуальную

[8] Там же.

[9] См.: *Д. Кола*. Политическая социология. М., 2001. С. 41.

[10] См.: Скифы. Сб. 1 / Ред. А. И. Иванчин-Писарев, Р. В. Иванов-Разумник, С. Д. Мстиславский. [Пг.,] 1917; Скифы. Сб. 2. / Ред. Андрей Белый, Р. В. Иванов-Разумник, С. Д. Мстиславский. [Пг.,] 1918. Ср. с вы-

общность участников вольфильского дискурса, произошло на самом рубеже двух столетий, когда буквально в первые месяцы 1901 года не только отечественная, но и вся европейская культура неожиданно оказались в новой исторической ситуации. Называя то, что совершилось на переломе веков, «событием», мы вовсе не намереваемся наделить его конкретными свойствами исторического факта. Случившееся можно назвать, скорее, общим ощущением символического первотолчка — так, в частности, оценивал переход от одного века к другому А. Блок (выступая на XXXVIII открытом заседании Вольфилы, посвященном двадцатилетней годовщине со дня кончины В. С. Соловьева): «Я позволяю себе сегодня, чисто догматически, без всякого критического анализа, в качестве свидетеля, не вовсе лишенного слуха и зрения и не совсем косного, указать на то, что уже январь 1901 года стоял под знаком иным, чем декабрь 1900 года, что самое начало столетия было исполнено существенно новых знамений и предчувствий»[11]. Некоторое время спустя Андрей Белый, назвавший себя и своих современников «поколением рубежа»[12], напишет в мемуарах: «Люди — различны; мировоззрения — различны; исходные

ступлением Иванова-Разумника на LXXXIII заседании ВФА: «... идея этого сборника связана не только с позднейшими “Скифами” Блока, но и с Вольной Философской Ассоциацией, зародившейся еще годом позднее. (...) В “Скифах” тогда принимали то или иное участие почти все те, кто позднее так или иначе вошли в Вольную Философскую Ассоциацию» (Памяти Александра Блока. Андрей Белый. Иванов-Разумник. А. З. Штейнберг. Пб., 1922. С. 56–57). Совместное сотрудничество значительной части «скифов» продолжалось в изданиях партии левых эсеров — газете «Знамя труда» и журнале «Наш путь» до середины 1918 г. Подробнее см.: *Я. В. Леонтьев*. К истории взаимоотношений левого народничества и «Скифов» // Лица: Биографический альманах. 7. М.; СПб., 1996. С. 446–469.

[11] ИРЛИ. Ф. 654. Оп. 1. № 286.

[12] *А. Белый*. На рубеже двух столетий / Вступ. статья, подг. текста и комм. А. В. Лаврова. М., 1989. С. 35.

пути — разные; а горизонт предстоящего обще<го> в индивидуальнейшем; индивидуальнейшее и есть итог преодоления ращепа меж субъективным и объективным в *третье*; третье, индивидуально строимое из симптомов времени, — как будто общее достояние всех нас, выращивающих новую культуру»[13].

Как правило, потомки, воспринимают образ эпохи неким готовым ответом из учебника истории, хотя те, кто непосредственно переживает и проживает этот период, первоначально осознают смысл и назначение собственного бытия не иначе, как в виде проблемы и задания. Начинаясь как заданность, эпоха неизбежно завершается как данность. В конечном итоге люди либо смиряются с невыполнимостью заявленных задач, либо начинают объяснять их совсем иными мотивами, чем это задумывалось первоначально — подобно грибоедовскому герою, который «шел в комнату, попал

[13] *А. Белый*. Почему я стал символистом и почему я не перестал им быть во всех фазах моего идейного и художественного развития // *А. Белый*. Символизм как миропонимание. М., 1994. С. 434. Тот факт, что подобное восприятие не было исключительно российским достоянием, нашел свое отражение, в частности, в знаменитом романе Р. Музиля — ровесника А. Блока и А. Белого. Австрийский прозаик, которому принадлежит определение произошедшего как «духовного переворота», отметит, что буквально в первые месяцы XX столетия «маслянo-гладкий дух» двух последних десятилетий XIX века сменился во всей Европе внезапной «окрыляющей лихорадкой»: «Никто не знал толком, что заваривалось; никто не мог сказать, будет ли это новое искусство, новый человек, новая мораль или, сможет быть, новая перегруппировка общества. Поэтому каждый говорил то, что его устраивало. Но везде вставали люди, чтобы бороться со старым. Подходящий человек оказывался налицо повсюду; и что так важно, люди практически предприимчивые соединялись с людьми предприимчивости духовной. (...)... у них было общее дыхание; если бы кто-нибудь разложил то время на части, получилась бы бессмыслица вроде угловатого круга, который хочет состоять из деревянного железа, но в действительности все сплавилось в мерцающий смысл» (*Р. Музиль*. Человек без свойств. Кн. 1. М., 1984. С. 80).

в другую». Завершенная культура по преимуществу оценивается как нечто синкретично-целостное, как исторический «организм», жизнь и дух которого были объединены всеобщим систематизирующим началом. О. Шпенглер, наиболее последовательный сторонник данной точки зрения, сводил многоразличные культурные явления к категориальному инварианту «стиль», полагая, что «стиль, как и культура, есть первофеномен в строжайшем гетевском смысле», причем, неважно, идет ли речь о стиле искусств, религий, мыслей или стиле самой жизни. Для Шпенглера и «в общей исторической картине какой-либо культуры может наличествовать только один стиль — *стиль этой культуры*»: «Стили следуют друг за другом, подобно волнам и ударам пульса», существуя сами по себе, независимо от воли и сознания отдельных художников. Не тип художественного творчества порождает стиль, а, наоборот, «именно стиль и творит самый *тип* художника»[14]. Очевидные достоинства подобного «органицистского» подхода, позволяющего интегрированно воспринимать самые разнообразные культурно-исторические явления, существенно нивелирует его очевидный недостаток: «судьба» (выражение Шпенглера) *живой* культуры практически закрыта для ее очевидцев и современников: им остается только строить предположения или же избегать прямого ответа на сакраментальный вопрос о смысле собственного существования.

Анализ культурных трансформаций, имманентных каждой эпохе, предполагает дополнительный — генетический, дифференцированный подход. «Мы слепо не замечаем существования *стилей мышления* [курсив мой — *В. Б.*], поскольку наши философы стараются нас убедить, что мысль не развивается как интегральная часть исторического процесса, а снисходит на человечество как абсолют, — полемически адресовал свои упреки автору «Заката Европы» К. Манхейм; —

[14] См.: *О. Шпенглер*. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. Т. 1. Гештальт и действительность. М., 1993. С. 373.

историки же литературы в монографиях выдающихся писателей, как правило, убеждают себя, что конечным источником всякой мысли является личность. Первая из названных концепций представляет историю мысли искусственно гомогенной и недифференцированной, в то время как другая ее атомизирует. Именно вследствие отсутствия интереса к среднему уровню мы не развивали до сих пор инструментов познания, позволяющих различать стили мышления. Мы не замечаем основополагающих различий в стилях мышления, поскольку не верим, что они существуют. Если бы мы дали себе труд исследовать мелкие изменения в развитии какого-либо способа мышления определенной общественной группы на протяжении ее истории, искусственно созданная гомогенность или атомизация уступили бы место подлинной дифференциации»[15].

Совершившийся на рубеже веков духовный переворот открыл принципиально новую страницу отечественной культуры, которая впоследствии получила знаменитое метафорическое название «серебряный век». Вместе с тем лишь по прошествии целого столетия обнаружилось, что исторические границы и сущностные характеристики этой «эпохи перемен», несмотря на отчетливые слагаемые — декадентство, символизм, модернизм, неохристианство, богоискательство etc., уже не столь самоочевидны, как для ее современников[16]. Чтобы не воспринимать историю «серебряного века» музейным или библиотечным каталогом, состоящим из разрозненных фактов и малопонятных потомкам стилистических и духовных упражнений особо одаренных индивидуумов, а представить в виде целостной «истории культуры мысли» (выражение Андрея Белого), имеющей прямое отношение не только к прошлому, но и к творимому здесь

[15] *К. Манхейм.* Диагноз нашего времени. М., 1994. С. 574.

[16] См., напр.: *Е. Савинова.* Серебряный век // Идеи в России. Idee w Rosji. Ideas in Russia. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski pod red. A. de Lazari. T. 5. Łódź, 2003. S. 270–285.

и теперь будущему, необходимо с максимальной степенью адекватности воспроизвести общую картину ее мыслительной деятельности.

В такого рода исследованиях категория *стиль культуры* уместна при характеристике смыслопорождающей модели (протофеномена) и фундаментального уровня функционирования той или иной культуры. В свою очередь, категория *стили мышления* соотносима с постоянно взаимодействующими, но принципиально различными менталитетами, обнаруживающими свою специфику в пределах такого специфического историософского масштаба, как поколение: внутри данного поколения или же между ближайшими поколениями, то есть между так называемыми «отцами» и «детьми». Дифференциация и типологизация стилей мышления может иметь самые различные критериальные основания. С одной стороны, многообразные стили являются конкретно-историческими конфигурациями процесса общественного самосознания, с другой, — обобщенными, абстрагированными от индивидуальных частностей идеальными мировоззрительными типами. Стили мышления — это, собственно, то, что́ люди думают о самих себе и своих социокультурных задачах в определенный отрезок времени[17].

Оглядываясь на завершенное целое «серебряного века», мы усматриваем в этом хронотопе отчетливое и повсеме-

[17] Ср.: «характер восприятия образованным человеком самого себя, его представление о том, каким ему надлежит себя сделать, его культурное сознание ныне имеют для развития культуры столь же фундаментальное значение, что и раньше. Этот характер восприятия создает усредненный тип культуры народа... (...) Но и теперь, как ранее, культурное сознание образованного человека само по себе действительно представляет массовый по характеру основополагающий элемент развития культуры в целом, ту почву, где прорастают и откуда черпают силы новые идеи и из овеществленные формы, коль скоро им уготована судьба обрести непреходящее значение для их эпохи» (*А. Вебер.* Избранное: Кризис европейской культуры. СПб., 1999. С. 101).

стное распространение *идеалистического*[18] стиля культуры. Возникшие, словно ниоткуда, идеалисты, «благодаря любви к идеям, изготовлению идей и идеальному нормированию жизни», ориентировались на «бесконечность в горизонте будущего: бесконечность поколений», которые должны были обновляться под воздействием идей и тем самым создавать условия для распространения в мире «особенного человечества». Новый стиль культуры пробуждал и «новый стиль жизни личности в своем кругу, а в подражании и понимании — соответствующее новое становление»: стимулировал рождение «нового коммуникативного движения», то есть таких, доселе еще не существовавших, институциональных форм, которые объединялись бы общим заданием — перевести идеи, или «смысловые структуры... нового рода, скрывающие в себе интенциональные бесконечности», в поле повседневного, массового опыта, организовать социальное бытие так, чтобы, «живя в конечном», человек мог неизменно наделять повседневные проблемы смыслом и постоянно стремиться «к полюсу бесконечности»[19]. Период господства идеалистического стиля культуры в целом соответствовал историческим границам одноименного *дви-*

[18] Здесь и далее термин *идеализм* (а также производные от него категории) используется не в традиционном, гносеологическом или же онтологическом, аспекте, но в праксеологическом плане и понимается как определенная стратегия человеческого поведения, которая отдает приоритет идеалам и идеям, а не интересам и потребностям. В этом смысле даже русские марксисты начала века, исповедовавшие материализм, видятся нам не меньшими, если не бóльшими идеалистами, нежели профессора философии от неокантианства.

[19] См.: *Э. Гуссерль.* Кризис европейского человечества и философия // *Э. Гуссерль.* Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994. С. 108–109. Описанную основоположником феноменологической философии ситуацию «*исторического происхождения* [курсив мой — *В. Б.*] философского... человечества» (Там же. С. 109) мы интерпретируем и как непосредственную *практическую* задачу, адресованную современному идеалистическому движению.

жения, в течение всего этого времени решавшего уникальную историческую и философско-культурную задачу — перевода трансцендентного бытию идеального из декларативного плана в жизненный, из персонально обособленного в индивидуально-коллективный.

Не задаваясь целью детального погружения в историю отечественного идеализма, наметим здесь лишь наиболее значимые вехи его развития с тем, чтобы в конечном итоге уяснить местоположение инициаторов Вольфилы (или, как мы их определяем — младоидеалистов[20]) в культурно-философском контексте собственной эпохи. Обращает на себя внимание, что новый способ мышления заявил о своем появлении задолго до того, как произошло самоутверждение соответствующего движения. Вероятно, одним из первых, кто зафиксировал многочисленные признаки рождения нового сознания, был Д. С. Мережковский, заявивший в своей знаменитой лекции «О причинах упадка и о новых течениях современной русской литературы» (1892) о *«предчувствии божественного идеализма»*, которым, по его мнению, охвачены «все литературные темпераменты, все направления, все школы» и которому должна принадлежать «великая будущность»[21]. Спустя десятилетие современники рассуждали об идеалистическом движении как о свершившемся факте: «Особенность... нового направления состоит в том, что оно, являясь выражением некоторой вечной потребности духа, в то же самое время возникает в связи с глубоким процессом жизни, с общим стремлением к нравственному обновлению. Новые формы жизни представляют-

[20] Термин *младоидеалисты*, образованный нами по аналогии с широко известным концептом «младосимволисты», призван вывести проблему стилистических разногласий между поколениями в исторических границах «серебряного века» на более высокий, мировоззрительный, уровень обобщения.

[21] *Д. Мережковский*. Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники. М., 1995. С. 554.

ся теперь уже не простым требованием целесообразности, а категорическим велением нравственности, которая ставит во главу угла начало безусловного значения личности. Так понимаем мы возникновение современного идеалистического движения»[22].

На первым этапе, в 1901—1906 годах, идеалистическое движение проходило стадию своего становления — определения основных целей и принципов жизнедеятельности. Наиболее яркими примерами формализации нового стиля культуры стали, с одной стороны, петербургские Религиозно-Философские Собрания (РФС), действовавшие в 1901—1903 годах, с другой, — сборник «Проблемы идеализма», который вышел в свет в 1902 году в Москве. Выдающаяся историко-культурная роль этих двух событий начала века не вызывает сомнений: благодаря РФС впервые в России был объективирован общественный диалог «по вопросам веры в историческом, философском и общественном освещении» между лицами, не связанными «друг с другом единством мировоззрения»[23], а «Проблемы идеализма» первыми открыли «эпоху русской *практической* [курсив мой — *В. Б.*] философии», вызвали «кристаллизацию философских направлений в русском марксизме и неонародничестве», породили различные модификации русской общественной мысли и т. д.[24]. Главная заслуга инициаторов движения — идеалистов старшего поколения — заключалась в соединении принципов так называемого «морального идеализма»[25] с интенцией преображения социальной реальности.

[22] [*П. Новгородцев*] Предисловие // Проблемы идеализма [1902] / Под ред. М. А. Колерова. М., 2002. С. 235–236.

[23] Предисловие // Записки Религиозно-Философских Собраний (1902–1903 гг.). СПб., 1906. С. III.

[24] См.: *М. А. Колеров.* Сборник «Проблемы идеализма» (1902): История и контекст. М., 2002. С. 14.

[25] См.: *В. В. Зеньковский.* История русской философии. Т. 2. Ч. 2. Л., 1991. С. 59.

По мере актуализации новых задач стиль культуры, поначалу единый и однородный (особенно в плане борьбы с предыдущей интеллектуальной парадигмой), очень часто проявляет себя в противоречивых идеологических тенденциях и принципиальных мировоззренческих разногласиях. Пока отечественные идеалисты вели борьбу с позитивизмом, репрезентируемая ими система мыслительных навыков выглядела монолитной, хотя внутри нее уже появились первые симптомы дифференциации[26]. Преобладающей центробежная тенденция стала на втором этапе развития отечественного идеализма — в 1907–1916 годах, когда движение напрямую перешло от обсуждения морально-теоретических проблем и критики предшествующей формы менталитета к постановке и решению непосредственно-практических, коммуникативных задач. Поставленные перед необходимостью выбора между так называемыми «требованиями жизни» и собственными идейными установками идеалисты естественным образом ориентировали свои стратегии в том или другом направлении. Непосредственное разрешение этой основополагающей дилеммы вело к формированию внутри

[26] Показательно, что об исходном стилистическом «антагонизме» внутри нового направления одним из первых заговорил тогда еще только начинавший литературную деятельность Иванов-Разумник — в своей «Истории русской общественной мысли», первое издание которой датировано 1906 г.: «Высшей точки успеха идеалистическое течение достигло в 1903 году, когда появление сборника “Проблемы идеализма” (...) было своего рода событием в истории развития русской философской мысли. В сборнике этом мирно уживаются рядом и трансцендентальный и трансцендентный идеализм в борьбе против общего врага — позитивизма; конечно, такой своеобразный симбиоз мог быть только временным “тактическим” соглашением: “программные” разногласия были слишком велики, чтобы не вызвать, немедленно после явного успеха, дифференциации и разделения реалистов и романтиков “идеализма”» (*Иванов-Разумник*. История русской общественной мысли. Индивидуализм и мещанство в русской литературе и жизни XIX в. Т. 2. Изд. 2-е. СПб., 1908. С. 453).

идеализма двух обособленных и антагонистически направленных друг против друга стилей мышления — консервативно-идеологического и радикально-утопического.

Консерватизм и радикализм, идеология и утопия наличествуют в истории идей в качестве *формообразующих*, «объективных мыслительных структур», то есть таких определенных «динамических, исторических и структурных конфигураций», в основание которых положен некий «упорядочивающий принцип», и которые тесно связанны «с существованием и судьбой конкретных человеческих групп» (в первую очередь, поколений), представляя «собой по сути их порождение»[27]. Значение и смысл этих структур можно уяснить, лишь отвлекаясь от конкретного содержания воззрений тех или иных отдельных мыслителей. Так, консервативное мышление in principo определяет самое себя выше реальности. Репродуцируя трансцендентные историческому бытию представления, или «идеологии» (в терминологии К. Манхейма), носители этого типа самосознания прямо заинтересованы в том, чтобы порождаемые ими идеальные конструкции сохраняли абсолютную независимость от постоянно изменяющейся социально-политической и культурной действительности. Радикальное мышление, напротив, ставит во главу угла изменение сущего в соответствии с найденными принципами и сформулированными идеалами. В качестве основного инструмента воздействия рассматривается мировоззрение, интуитивно угадывающее запросы жизни и постоянно видоизменяющее свои установки по отношению к реальности, подлежащей трансформации. Пытаясь во что бы то ни стало реализовать трансцендентные бытию представления, радикализм вводит их в сферу непосредственного праксиса и тем самым придает им статус «утопии» (также в терминологии К. Манхейма)[28].

[27] См.: *К. Манхейм.* Диагноз нашего времени. С. 594–595.
[28] Подробнее см.: Там же. С. 164–166.

Обозреваемая картина эволюции отечественного идеализма отчетливо демонстрирует, как на протяжении целого десятилетия активно самоопределялись консервативные «идеологи», считавшие значительно более важным охранять чистоту собственных идеологем от непосредственного влияния социума, нежели видоизменять эти схемы и приспосабливать их к новым реалиям. Особо наглядное подтверждение тенденция превращения идеалистов «первого призыва» в консервативно ориентированных «идеологов» нашла в деятельности Санкт-Петербургского и Московского Религиозно-Философских Обществ (1908–1917), а также на страницах сборника «Вехи», увидевшего свет в 1909 году. Разрешая конфликтную дилемму между идеалами и реальностью, и руководители обществ, и авторы сборника неизменно и без колебаний отдавали «идейному» элементу приоритет над требованиями и запросами жизни. Оттого и в «Предисловии» к «Вехам» было сформулировано уже не чье-либо частное мнение, но коллективная идейная установка, характерная для значительной и авторитетной части идеалистического движения: «Люди, соединившиеся здесь для общего дела, частью далеко расходятся между собою как в основных вопросах “веры”, так и в своих практических пожеланиях; но в этом общем деле между ними нет разногласий. Их общей платформой является признание теоретического и практического первенства духовной жизни над внешними формами общежития, в том смысле, что внутренняя жизнь личности есть *единственная* [здесь и далее курсив мой — *В. Б.*] творческая сила человеческого бытия и что она, а не самодовлеющие начала политического порядка, является *единственно* прочным базисом для всякого общественного строительства»[29].

[29] [*М. Гершензон.*] Предисловие к 1-му изданию [сборника «Вехи»] // Вехи. Из глубины / Сост. и подг. текста А. А. Яковлева. М., 1991. С. 9–10.

Поначалу голоса представителей младшего поколения — тех, кто десятилетием позже выступит с инициативой по формированию философского содружества, звучали еще разрозненно и нестройно (первые признаки сближения обнаруживаются в деятельности левонароднического журнала «Заветы» (1912–1914) и издательства «Сирин» (1912–1915), а также в эпистолярном и личном общении этого времени[30]). Вместе с тем взгляды каждого их них неуклонно эволюционировали в радикальном направлении. Осознанно апеллируя к системам мышления, отрицавшим установленный миропорядок, младоидеалисты постепенно становились радикальными «утопистами». Нельзя сказать, что их идейные позиции совпадали, но за всеми различиями теоретического плана скрывалось одно общее требование — отстаивание принципа примата жизни над заданными идеологическими формами. «Мы — юноши, — напишет впоследствии Андрей Белый, — встретившиеся в начале столетия, и те немногие "старшие", не принявшие лозунгов наших отцов, и одиночки, боровшиеся против штампов, в которых держали нас; в слагавшихся кадрах детей рубежа идеология имела не первенствующее значение; *стиль мироощущения* <курсив мой — *В. Б.*> доминировал над абстрактною догмою...»[31]. Именно отвлеченный от конкретного содержания «стиль мироощу-

[30] Позже Иванов-Разумник вспоминал о своих разговорах с А. Блоком в издательстве «Сирин», ассоциируя их темы со стихами второй главы «Евгения Онегина»: «... в комнатах этих отразились и прошли в беседах с А. А. — "племен минувших договоры" (помню долгие беседы о мировой империи, о Наполеоне, о власти — в связи с мировой войной 1914 года), "плоды наук" (много и часто говорил тогда А. А. об авиации и ее судьбах), "добро и зло" (первый наш "долгий разговор" — о гнозисе времен первохристианства, в связи с идеей символизма), и "предрассудки вековые" (шумным эхом отозвался в наших тихих комнатах пресловутый "процесс Бейлиса"), "и гроба тайны роковые, судьба и жизнь"...» (*Иванов-Разумник*. Вершины. Александр Блок. Андрей Белый. Пг., 1923. С. 235).

[31] *А. Белый*. На рубеже двух столетий. С. 35–36.

щения» оказался в новых условиях более устойчивой и более продуктивной формой общественного самосознания, нежели «консервирующийся» идеологизм.

Уже в 1907 году Конст. Эрберг объявил войну власти идей и догм и сформулировал основные принципы своей социально-нравственной программы «иннормализма». Указывая на постоянное чередование революционных и застойных периодов, на неизбежную сменяемость форм государственной власти, теоретик искусства предрекал такой момент исторического прозрения масс, когда «духовно выросшая толпа» поймет, «что великая человеческая свобода — ценнее общественного порядка, ценнее сытости и равенства людей»: «Настроение революционной солидарности всех индивидов в их ненависти ко всякой государственной власти создаст с тысячелетиями атмосферу свободного общественного состояния, всегда готового вспыхнуть мятежом. Сменяющие друг друга политические и социальные революции постепенно взрастят свободолюбивый дух человечества, и оно поймет, наконец, что безвластие достойнее государственности, и что общественное состояние безвластия мыслимо лишь при условии гордости каждого члена свободного общества»[32]. «Главным врагом свободы» Конст. Эрберг (как и десятилетие спустя авторы «скифского манифеста») определил «многоголового мещанина», «с тупой серьезностью мелочного торговца» властвующего над толпой, и навязывающего людям свои «законы рабского благополучия»[33]. В 1913 году эти идеи (уже под названием «иннормизма») будут существенно дополнены и развиты в трактате «Цель творчества».

С резкой критикой несоответствия целей идеалистического движения и общественной позиции его ведущих представителей неоднократно выступал в конце 1900-х А. Блок: «... если же они — “представители религиозно-философско-

[32] См.: *К. Эрберг*. Безвластие // Золотое руно. 1907. № 4. С. 49–50.
[33] Там же. С. 50.

го сознания", — то они должны мучиться больше всех: тем, что они уже несколько лет возвещали какие-то гордые истины с кафедры религиозно-философских собраний, самоуверенно поучали, надменно ехидствовали, сладострастно полемизировали с туполобыми попами, что в этом году они вновь возобновили свою болтовню (и только *болтовню*), зная, что за дверями стоят нищие духом и что этим нищим нужны дела»[34]. Блок вполне отдавал себе отчет в том, что его личные разногласия со «старшими» носят *стилистический* характер, и претензии им выдвигаемые касаются уже не столько особенностей творчества тех или иных лиц, сколько принципов творческого *поведения*: «Между романами Мережковского, книгой Розанова и их же докладами в религиозных собраниях целая пропасть. Слушать же прения столь же тягостно, как, например, читать "Вопросы религии", вторую книгу "Факелов", сочинения Волынского или статью М. Гофмана о "соборном индивидуализме". Все это — книги будто бы разнообразные, но для меня, чистосердечно говорю, одинаковые; это — словесный кафешантан, которому я предпочитаю кафешантан обыкновенный...»[35]. Противопоставляя «интеллигентской жвачке» прений на заседаниях РФС непринужденность самой жизни, поэт едко замечал: «Я думаю, что человек естественный, не промозглый, но поставленный в неестественные условия городской жизни, и непременно отправится в кафешантан прямо с религиозного собрания и в большой компании, чтобы жизнь, прерванная на два — три часа, безболезненно восстановилась, чтобы совершился переход ко сну и чтобы в утренних сумерках не вспомнилось ненароком какое-нибудь духовное лицо»[36]. За критико-ироническими пассажами скрывалась, впрочем, и вполне позитивная, «реалистическая» интенция, противопоставлявшая

[34] *А. Блок*. Собр. соч.: В 8 т. Т. 5. М.–Л., 1962. С. 210.»
[35] Там же. С. 212.
[36] Там же. С. 212.

слово — делу, сознание — воле, идею — жизни (позже она получит развитие в знаменитом блоковском докладе «Крушение гуманизма», которым откроется Вольфила): «чтобы стать самим действующими лицами трагедии России, нужно уже обращаться не к “*сознанию*”, а к “*воле*”»[37].

Именно эти годы (1907–1909) стали для Андрея Белого временем разочарования в «символистах»[38]. Требуя от коллег по литературно-художественному направлению отчетливости в поступках и ясности в изложении принципов собственной веры, он выдвинул лозунг «назад к идеализму»: «Вопрос вовсе не в том, имеем мы (идеалисты, по терминологии г. Иванова[39]) реальную религию или не имеем <...>;... как люди, имеющие свою религию, мы требуем..., чтобы туман мистической бесформенности, вносимый в сферу искусства, не навязывался нам, как религия, ибо предмет религии “realissima res”, т. е. он есть определенное “*что*” (...), а не дионисическое “*как*”, превращающее всякую “res” либо в фонтан иллюзионистических переживаний, либо в фонтан риторических утверждений религиозного творчества. Истинный художник, как и истинно религиозный человек, всегда предпочтет до времени облечься броней научно-философского мировоззрения своей эпохи перед обществом <...>, а уж если будет говорить открыто, то открыто и честно назовет имя своего Бога, а не станет бессильно слоняться между Идолом (Дионисом) и Богом, по мере надобности принося жертвы и тому, и Другому»[40]. Менее всего желавший разыгрывать «комедию масок» и на тот момент еще далекий от обретения точки опоры для собственного

[37] Там же. С. 334.

[38] См.: *А. Белый*. Символизм как миропонимание. С. 445.

[39] Речь идет о публичной лекции Вяч. Иванова «Две стихии в современном символизме» (1908), в которой автор противопоставил т. н. «реалистический символизм» символизму «идеалистическому». См.: *В. Иванов*. Собр. соч. Т. 2. Брюссель, 1974. С. 546–547.

[40] *А. Белый*. Арабески. М., 1911. С. 317–318.

самосознающего «Я», Андрей Белый так и не присоединился ни к одному из направлений или кружков, господствовавших в то время в России и вынужден был эмигрировать в антропософию, ожидая от штейнерианства подлинной мистерии — «творчества самой новой жизни»[41]. Но и здесь будущего председателя ВФА ждал не окончательный «синтез», а, как он сам заметит, лишь одна из возможных попыток заменить «вопрос о мировоззрении» «теорией мировоззрительного контрапункта», «показать, что надо выйти из мировоззрения в их круг»[42].

Особой последовательностью в обличении лидеров отечественного идеализма отличалась позиция Иванова-Разумника. В конце 1900-х и в самом начале 1910-х он выступил с целым рядом критических работ, выделявшихся яркими формулировками и едкими инвективами: провозгласил «Вехи» «манифестом кающегося разночинца»[43]; объявил В. В. Розанова «юродивым русской литературы»[44]; припечатал творчество Д. С. Мережковского определением «мертвое мастерство»[45]; назвал духовный путь С. Н. Булгакова ведущим в «моховое болото» истории[46], а положение П. Б. Струве в интеллектуальном сообществе — «блестящим одиночеством»[47]; сравнил руководителей Петербургского религиозно-философского общества с «клопиными

[41] *А. Белый.* Символизм как миропонимание. С. 447.

[42] Там же. С. 456.

[43] *Иванов-Разумник.* Об интеллигенции. Что такое махаевщина. Кающиеся разночинцы. 2-е изд. СПб., 1910. С. 187.

[44] *Иванов-Разумник.* Юродивый русской литературы (В. В. Розанов) // *Иванов-Разумник.* [Собр. соч.] Т. II. Творчество и критика. СПб. [1911]. С. 180–211.

[45] *Иванов-Разумник.* Мертвое мастерство (Д. С. Мережковский) // Там же. С. 110–179.

[46] См.: *Иванов-Разумник.* Моховое болото и клопиные шкурки // *Иванов-Разумник.* Заветное. О культурной традиции: Статьи 1912–1913 гг. Пб., 1922. С. 98–106.

[47] См.: *Иванов-Разумник.* Осипы и Никодимы // Там же. С. 158.

шкурками»[48]. Критик адресовал свои претензии и к представителям символизма (даже по отношению к будущим друзьям и коллегам по Вольфиле — А. Блоку и Андрею Белому). Высокие и напряженные ноты раннего, «эсхатологического» символизма не привели, по его мнению, к претворению символистского миро*воззрения* в миро*восприятие*, то есть так и не стали активным инструментом преобразования действительности. Главная причина несостоятельности большей части символистов кроется в несоответствии их вполне «прозаического» поведения провозглашаемым идеальным, «мистическим» принципам. Подлинный символист (читай: идеалист) должен быть таковым от рождения: «Символистом, подлинным в своих переживаниях, нельзя было *стать*, им можно было *быть*. <...>... *право на символизм* имеют лишь те, для кого он не только литературное течение, не только даже психологическая категория, но и категория познавательная; для кого он не только мировоззрение, но и мировосприятие»[49]. Настоящий идеалист должен жить своими идеями: «... если внешним проявлением мистицизма является символизм, то внутренним выявлением символизма является мистика, и путь этот искренний символист должен проделать до конца. Построить теорию символизма может и человек вполне рационалистически настроенный; символист должен оправдать ее жизнью и творчеством: hic Rhodus, hic salta»[50]. Иванов-Ра-

[48] См.: *Иванов-Разумник*. Моховое болото и клопиные шкурки // Там же. С. 107–122.

[49] *Иванов-Разумник*. Русская литература XX века (1890–1915 гг.). Пг., 1920. С. 27.

[50] *Иванов-Разумник*. Вершины. С. 70. Отметим, что тема «искренности», «подлинности», «истинности» человеческого поведения, столь значимая для младоидеалистов, восходит к Платону, который советовал «душе сосредоточиваться и собираться в себе самой, верить только себе, когда, сама в себе, она мыслит о том, что существует само по себе, и не считать истинным ничего из того, что она с помощью другого исследует из других вещей». «Истинному философу» надлежит всегда идти

зумник обращал внимание общественности на тот факт, что еще недавно единое и прогрессивное идеалистическое движение к концу 1900-х годов разбилось на десятки оккультистских, магических, теософских, неоправославных, мистико-анархических и прочих кружков. Каждый из них возглавлял свой домашний пророк, окруженный учениками и мироносицами и претендующий на истину в самой последней инстанции. Подобная идейная и социальная самоизоляция, характерная, в том числе и для лидеров идеализма — руководителей религиозно-философских обществ Петербурга и Москвы в конечном итоге обернулась господством «мещанского» (консервативного) сознания и его неизбежных атрибутов — духовного минимализма, безжизненности, схематизма и сектантства. От жизни и мира старшие идеалисты ушли в словесные схемы, подменив «Слово жизни» «безжизненным словом»[51]. Формулируя перед идеалистическим движением свои принципиальные требования, критик настаивал на том, чтобы поведение и личностное мировосприятие его ведущих представителей соответствовали декларируемым идеологемам. От перманентной «переоценки ценностей», утверждал Иванов-Разумник, пора переходить к их жизненному применению. Вера ни в коем случае не может быть исключительно словесной или служить препятствием для жизненного творчества человека. Новое сознание, которое должно придти на смену старому мышлению, будет руководствоваться не самодостаточностью действий, но самоценностью человеческой личности[52]. Критическое отношение автора к героям своих очерков, что немаловажно, не обуславливалось конкретно-идеологиче-

«своим путем: в уверенности, что нельзя перечить философии и противиться освобождению и очищению», идти своей дорогой, «куда бы она не повела» (См.: *Платон*. Соч.: В 3-х т. Т. 2. С. 48–49).

[51] См.: *Иванов-Разумник*. Моховое болото и клопиные шкурки // *Иванов-Разумник*. Заветное. С. 116–118.

[52] См.: *Иванов-Разумник*. Испытание огнем // Скифы. Сб. 1. С. 304.

ской, или, как выражались в то время, «партийной» позицией. За более чем радикальными высказываниями и оценками скрывался совсем иной замысел — стимулировать дискуссию вокруг проблем идеализма на новом историческом этапе, с тем, чтобы идейная дифференциация и самоопределение послужили основанием для последующей интеграции движения на новых основаниях.

Начало третьего этапа эволюции отечественного идеализма (1917–1925 годы) ознаменовалось публикацией «Скифского манифеста»: именно в этом документе младшее поколение идеалистов впервые во весь голос заявило о себе как об идейном целом[53]. Будущие учредители ВФА дружно направили критические стрелы не против какой-либо определенной идейной позиции, но против консервативного стиля мышления как такового, декларируя свою коллективную приверженность utopismus militans[54]. Манифест провоз-

[53] См.: *Скифы* [*С. Д. Мстиславский; Иванов-Разумник*]. Скифы. (Вместо предисловия) // Скифы. Сб. 1. С. VII–XII.

[54] Мы используем здесь это понятие (синонимичное понятию «радикально-утопический стиль мышления») как парафраз применяемого М. А. Колеровым термина «idealismus militans», который, в свою очередь, является калькой таких выражений, как «воинствующий материализм» В. А. Базарова и «воинствующее христианство» С. Н. Булгакова. Подробнее см.: *М. А. Колеров*. Idealismus militans: история и общественный смысл сборника «Проблемы идеализма» // Проблемы идеализма [1902]. С. 64. Ср. также: «Есть эпохи мирной философии и эпохи философии воинственной — стремящейся разрушить прошлое посредством его радикального преодоления. Наша эпоха принадлежит к эпохе последнего типа, если под “нашей эпохой” понимать не то, что сегодня завершается, а то, что начинается» (*Х. Ортега-и-Гассет*. Что такое философия? С. 3). Примечательно, что наиболее радикальный пассаж (из рукописи Иванова-Разумника «Скифское», датированной июнем 1917 г. и практически полностью вошедшей в состав «манифеста»), в котором «скифское» определялось как «вечная революционность, революционность для любого строя, для любого “внешнего порядка”» (ИРЛИ. Ф. 79. Оп. 1. № 124), из окончательной редакции документа был исключен и впервые опубликован автором

глашал тотальное противостояние «Скифа» (символического представителя новой идеалистической волны) — «во всех областях, во всех кругах жизни и творчества»: «в политике, в науке, в искусстве, в религии» — «интернациональному и вечному Мещанину», который «погубил мировое христианство плоской моралью», «губит... мировой социализм, покоряя его духу Компромисса», «губит искусство — в эстетстве, науку — в схоластике, жизнь — в прозябании, революцию — в мелком реформаторстве». В то же время здесь подчеркивалась духовная близость «Скифа» «Эллину» (представителю «чистого» идеализма): «в подлинном "эллине" всегда есть святое безумие "скифа", и в стремительном "скифе" есть светлый и ясный ум "эллина"»[55]. Вскоре utopismus militans получит еще одно определение — «духовный максимализм» и будет представлен основоположниками философского сообщества как важнейший конструктивный принцип Вольфилы[56].

Возможно, «скифскому манифесту» суждено было остаться всего лишь очередной интеллектуальной декларацией, если бы не последовавшие за ним конкретные практические действия, которые, собственно, и привели интенцию по формированию философского содружества к материализации. То, что в конечном итоге «скифам» удалось осуществить невозможное — использовать изменившуюся ситуацию в стране в целях реализации стратегических целей идеалистического движения, следует объяснять не столько политическими или идеологическими шаблонами, (кто оказался

только в сборнике «Пути революции» (Берлин, 1923) в статье «"Скифское" (Вместо предисловия)».

[55] См.: Скифы. Сб. 1. С. XI.

[56] На первом заседании Совета ВФА 25 января 1919 г. Иванов-Разумник заявит, что идея «объединить научные и художественные силы на почве общего устремления к духовному максимализму возникла еще до февральской революции»; хотя «события помешали тогда осуществлению этого плана, мысль эта, однако, не покидала инициаторов, и они то и дело возвращались к ней» (ИРЛИ. Ф. 840).

исторически «прогрессивнее», теоретически «правильнее» — радикализм или консерватизм?), сколько окончательным самоопределением каждой группы идеалистов в отношении к общим задачам движения. По мере радикализации социально-политической обстановки старшие идеалисты находили все больше оснований, чтобы воспринимать действительность как не соответствующую глубинам самосознания. Убежденные в том, что политические цели преходящи, а нравственные ценности абсолютны, они со всей уверенностью утверждали: если реальность «отказывается» видоизменяться в соответствии с идеалом «религиозной осмысленности, и национально-исторической обоснованности общественной и политической культуры»[57], то тем хуже для нее самой. «Сборник статей о русской революции» «Из глубины» (1918), в котором излагалась столь принципиальная позиция, оказался последним всплеском *коллективной* активности старших, не примирившихся с новой исторической ситуацией. Совсем скоро каждый из них вынужден будет вернуться к своему исходному, индивидуальному или индивидуально-кружковому, состоянию, чему в немалой степени поспособствует эмиграция, которая только усилит духовную разобщенность этой группы интеллигенции и ее самоизоляцию от окружающей действительности.

Младоидеалисты-«скифы» так и не составили самостоятельного идейного течения. Тем не менее, они все-таки перешли от слов к делу, от манифестации принципов к реализации основной задачи движения, и случилось это потому, что исповедуемый ими идеализм изначально носил практический, просвещенческий характер. Все они являлись идеалистами не только в общемировоззренческом плане, но и в прямом смысле этого слова — то есть людьми, стремившимися к высочайшему духовному уровню в индивидуальном творчестве и ориентировавшимися на некие образцы

[57] *С. Франк*. De profundis // Вехи. Из глубины. С. 498.

совершенства в повседневной жизни[58]. Инициаторы философского содружества решительно отказывались от предустановленных *идеологических* догматов в пользу широко трактуемого *мировоззрительного отношения к действительности*. Они усматривали в мировоззрении прежде всего доступную каждой личности активную жизненную позицию, проявляющуюся в индивидуальном самоутверждении посредством решения фундаментальных вопросов человеческого бытия[59]. Миссия основного орудия духовных перемен возлагалась на сочетание самоанализа с прямым коммуникативным действием,. Очевидно, только этим и можно объяснить сам по себе примечательный факт, что в рамках инициативы по формированию философского содружества к «скифам» присоединилась и определенная часть идеалистов старшего поколения.

Солидарная позиция лидеров Вольной Философской Ассоциации диктовалась не политической ангажированностью, а одинаково для всех значимой интенцией свободомыслия. В условиях, когда духовность, словно «шагреневая кожа», сжималась с неотвратимой неизбежностью, младоидеалисты перебрасывали мостик от философских исканий дореволюционной эпохи к новому дискурсу, который, как предполагалось, должен был сложиться на почве осмысления причин и последствий русской революции. Комментируя предметную направленность исканий своих старших товарищей по философскому сообществу, Штейнберг вспоминал: «Они ставили целью осмыслить, в тесном содружестве одинаково настроенных людей, значение и судьбу рус-

[58] Ср.: «Идеалист — умствователь, кто увлекается несбыточными на деле выдумками; мечтатель, мнитель» (*В. Даль*. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 2. М., 1979. С. 8).

[59] Уже само «появление слова "мировоззрение"» свидетельствовало, по мнению М. Хайдеггера, «о том, как решительно мир стал картиной, когда человек в качестве субъекта поднял собственную жизнь до командного положения всеобщей точки отсчета» (*М. Хайдеггер*. Время и бытие. М., 1993. С. 51).

ской революции. Ее значение и судьба толковались каждым по-своему, из своего угла, но все сходились на том, что эта революция — не бунт "рабов", не результат чьей-то случайной прихоти, а мировое событие огромного значения. Вместе с тем, общей для всех аксиомой было убеждение, что осмыслить революцию сообща, во вздыбленной ею стране возможно лишь в полной независимости от властей предержащих, разумом свободным, не отягощенным предвзятыми догматами. Поэтому-то в архитектуре созидаемого общества центральной идеей для всех нас являлась — вольность»[60].

В намерения членов-учредителей Вольфилы не входило основание эзотерического кружка или же создание корпоративного сообщества, закрытого от посторонних глаз. Они ставили перед собой задачу выстроить такое философское *содружество*, в рамках которого преодолевалась бы оппозиция «свое — чужое», а основной вектор развития устремлялся изнутри — вовне. Вопреки привычным требованиям «партийности», дифференцирующей людей на основании политических или идеологических принципов, члены и слушатели нового философского сообщества должны были сознательно объединиться, следуя весьма условному *социально-этическому* критерию, обусловленному совместными «творческими исканиями и борьбой», «духовным творчеством», «общей любовью и общей ненавистью», который, по мнению Иванова-Разумника, только и мог превращать интеллигенцию в коллективное целое[61].

[60] *А. Штейнберг.* Друзья моих ранних лет. С. 25.

[61] См.: *Иванов-Разумник.* Об интеллигенции: Что такое махаевщина. Кающиеся разночинцы. 2-е изд. СПб., 1910. С. 182. Принципиальная несовпадение расширительно-креативного подхода к интеллигенции и взглядов, отводящих этой группе функциональную роль в обслуживании классовых интересов, очевидна на примере рассуждений К. Манхейма об историческом предназначении интеллигенции, согласно которым специфические формы ее консолидации «являются важной основой для понимания тех ролей, которые играет страта образованных людей в обществе, и время от времени эти формы *даже*

В программно-уставных документах основная цель деятельности ВФА определялась как исследование и разработка вопросов культурного творчества в духе философии одновременно с распространением в народных массах философски-углубленного отношения к вопросам творчества. В проекте положения объявлялось, что Ассоциация «учреждается с целью исследования и разработки в духе социализма и философии вопросов культурного творчества, а также с целью распространения в широких народных массах социалистического и философски углубленного отношения к этим вопросам»[62]. Такая двуединая задача (интеграция *философии* и *социализма*) объяснялась организаторами содружества, с одной стороны, неизменным стремлением выдающихся деятелей культуры проникнуть в последний смысл человеческого творчества, с другой, потребностью, существующей у широких народных масс, часто бессознательной, но достаточно глубокой, вникать в сущность хаотически разбросанных, бесконечных культурных богатств. Поскольку и те, и другие постоянно стремятся к некоему высшему, организующему всю многогранную человеческую культуру, единству — творческие деятели постоянно ищут взаимного сближения и понимания, а люди, стоящие в стороне от непосредственного творчества, жаждут услышать от всякого ученого, общественного деятеля или художника слово «последней правды» и оправдания того, что они творят и делают.

Инициаторы содружества «вольных философов» воспринимали идею социализма достаточно широко[63] — главным

<курсив мой — *В. Б.*> позволяют выявить преобладающий стиль выражения и ментальность, присущие более четко определившимся элементам общества» (*К. Манхейм*. Избранное: Социология культуры. М., 2000. С. 134).

[62] См.: ИРЛИ. Ф. 79. Оп. 1. № 157; а также: Дневник Ал. Блока. 1917–1921. Т. 2. Л., 1928. С. 147.

[63] Позже Штейнберг так объяснял симбиоз «философии» и «социализма» в подготовленных им учредительных документах ВФА: «Быть

образом, как условие для максимально полного проявления гражданского самосознания личности. Они считали, что живой голос общественности может и должен свободно высказывать с трибуны Вольфилы все, что за столетия безмолвия накопила народная мудрость. Зафиксированная в уставных документах ВФА связь философских исканий с ориентацией на социалистические ценности вовсе не предполагала унификации мнений и цензурирования взглядов: «буква» этого параграфа никогда не оказывала давления ни на характер открытых заседаний, ни на содержание отдельных выступлений.

Общая установка членов-учредителей ВФА на диалог и взаимопонимание творческой интеллигенции и так называемых «простых граждан» дает нам все основания не соглашаться с мнением, будто «подобная социалистическая направленность противополагала Вольфилу другим религиозно-философским объединениям по идейным устремлениям, хотя организационно она строилась на тех же основаниях»[64].

может, моя первая статья устава, по которой главной задачей академии должно было быть изучение революционной действительности в духе философии и социализма, не улеглась бы так непринужденно на бумагу с ее необычными сопоставлениями, если бы я к тому времени не успел освоить герценовское сопоставление утопического социализма с изначальным христианством. Проводником этих мыслей уже давно был Иванов-Разумник. Для него Герцен был тем, чем для меня были Парменид и Платон. Трудно было запретить философии то, что разрешалось богословию. Если социализм есть новая религия, а так полагал не только Иванов-Разумник, но даже марксист Луначарский, тогдашний наркомпрос, не только Герцен, но и Белинский, а вслед за Жорж Занд молодой Достоевский, то почему бы и мне, ученику учеников, видеть что-либо зазорное в обручении философии и социализма?» (*А. Штейнберг.* Друзья моих ранних лет. С. 30).

[64] ***Е. В. Иванова.*** Вольная Философская Ассоциация. Труды и дни // Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского Дома на 1992 год. СПб., 1996. С. 6. Так, список лиц, приглашаемых на первое открытое заседание Вольфилы 16 ноября 1919 года, объединял представителей правительственных учреждений, ведущих университетских профессо-

Как нам представляется, все было ровным счетом наоборот: традиционные идейные устремления сочетались в деятельности ВФА с принципиально новыми организационными основаниями. Позже Андрей Белый так сформулирует общую схему идеальных коммуникативных связей: «... ритм сложения индивидуальностей в индивидуум коммуны взывает к равноправному свободному раскрытию всех свойств каждой из индивидуальностей в переложении и сочетании всех видов развиваемых связей от каждого к каждому; коммуна-триада из a, b, c личностей, чтобы личности эти в коммуне раскрыли себя индивидуумами, взывает, чтобы "*a*", оставаясь "*a*", развило бы себя еще и как "*ab*" в отношении с "*b*", как "*ac*", как "*abc*", как "*acb*"; только тогда "*a*" выпрямится в ***индивидуальной*** свободе творчества социальных отношений; то же о "*b*" и о "*c*". Если бы представил себе насыщение социальных связей триады (от каждого к каждому), то фигура треугольника явилась бы эмблемой индивидуума коммуны; в тетраде (четырехчленной коммуне) фигура развития связей от каждого к каждому выявила бы иную фигуру: квадрата, пересеченного крестом, где четыре личности являлись бы углами квадрата, а пятая точка (пересечения) выявила бы единство коммуны как целого; в пятичленной коммуне ее фигура рисовала бы уже не пять, а десять точек, где пять угловых точек рисовали бы культуру целого или индивидуального быта, не содержащегося ни в отдель-

ров и литературно-художественную элиту Петрограда (ИРЛИ. Ф. 79. Оп. 5. № 13. Л. 3–4). Показательно, что среди приглашенных были руководители и активные деятели бывшего Религиозно-философского общества. Демонстрируя толерантность и широту своих принципов, организаторы Ассоциации рассчитывали главным образом на ускорение процесса общественного самоопределения в надежде, что на смену идеологическому вакууму, образовавшемуся в результате монополии большевиков, придет мировоззренческий плюрализм. Их «воинствующий утопизм» обнаруживался уже в самой попытке объединения интеллигенции внутри абсолютно разобщенного и фрагментарного мира.

ных членах, ни в сумме их; эти внутренние фигуры в коммунах с большим количеством членов, свободно развивающих пленум своей социально-индивидуальной жизни, становятся все сложней и изысканней; эта новая, в сумме неданная постройка внутрикоммунальной жизни и есть следствие действительной, а не механической социализации отношений — в ритме, а не в правиле, законе, насилии одним или немногими других»[65].

Конечно же, эта идеальная схема, предполагающая коммуникативное взаимодействие каждого с каждым, сама по себе была неосуществимой утопией. Однако «социальные утопии, оставаясь надежной главной сценой для всех утопических книг, действуют внутри другой, собственно утопической области — человеческой культуры в целом»[66], и пределом их «опредмечивания» является то конкретное историческое время и действительное пространство, когда эти взгляды, пусть и относительно недолго, и в ограниченных масштабах, воспринимаются вполне серьезно и служат для отдельных, «критически мыслящих личностей» (выражение П. Л. Лаврова) ориентиром к социальному действию. Утопический призрак свободы может сплотить единомышленников больше, нежели иная политическая программа. И чем дальше повседневность отстоит от воплощения идеалов вольного духа, тем больше надежд люди возлагают на параллельную ей творческую реальность, которая, как им кажется, заключает в себе все свойства желаемой свободы. Именно в этом смысле — как уникальный пример «опредмечивания» утопии — мы рассматриваем деятельность Вольфилы в течение четырех с половиной лет. В конечном итоге именно практический идеализм позволял ВФА на протяжении всей своей истории оставаться социальным институтом, открытым для самых различных умонастроений.

[65] *А. Белый*. Символизм как миропонимание. С. 441.

[66] *Э. Блох*. Тюбингенское введение в философию. Екатеринбург, 1997. С. 126.

Постепенно, но неуклонно мир идей становился для участников собраний куда реальнее той «первичной» реальности, которая существовала за стенами аудитории в виде повседневности. Диспутанты интересовались, главным образом, проблемами «чистой» философии потому, что надеялись обнаружить абсолютные основания действительности, намереваясь создать из них такие идеальные конструкции, внутри которых человек мог бы чувствовать себя в безопасности еще до начала своего взаимодействия с миром. Пространно рассуждая о весьма призрачной свободе в области творчества, эти люди должны были бы печалиться об утрате политических или же материальных свобод, однако, как ни парадоксально, социально-политическая проблематика их, похоже, абсолютно не интересовала. На какое-то время «забывая» о реальности, они перемещались внутрь того универсального интеллектуального хронотопа, где все казалось вероятным — и в этом смысле ощущали себя намного более свободными, чем те их современники, кого убеждения, возраст или обстоятельства привязывали к окружающей действительности.

Обстоятельства сложились так, что люди, инициировавшие Вольную Философскую Ассоциацию, стали *последними организованными* идеалистами в своем отечестве[67]. Их, активных ниспровергателей своих предшественников-консерваторов, в свою очередь, отвергли не только власть предержащие, но и представители следующего поколения. На смену идеалистическому стилю культуры пришли другие формы самосознания, которые пробудили к жизни и новые движения, с идеализмом ничего общего не имев-

[67] Распространение способа мышления прекращается намного позже того момента, как завершается соответствующий тип культуры. Идеализм, искусственно прерванный в советской России, продолжал естественным образом (насколько это было возможно) развиваться в среде эмиграции до тех пор, пока оставались в живых его непосредственные носители.

шие. Дискуссии в Вольной Философской Ассоциации стимулировали процесс созревания принципиально новой интеллектуальной формации. Ее основу составляли молодые литературоведы, намеренно отстранявшиеся от хаотичной повседневности материалом, текстом, словом, порывавшие с господствовавшей социокультурной традицией и удалявшиеся в мир стабильных эстетических и литературных форм. По характеристике Л. Я. Гинзбург, ее учителя, коллеги и друзья принадлежали к особому «поколению на повороте», то есть к такому «синкретическому» типу интеллигенции, которая, с одной стороны, ориентировалась на лозунги русской революции, с другой, — отличалась желанием «жить и действовать со всеми... сознательными и бессознательными уловками», а с третьей, — ощущала конец старого мира и наступление новой, ни на что не похожей действительности[68]. Самую яркую роль в этом поколении суждено было сыграть формалистам, возглавившим критический поход против основополагающих принципов традиционной эстетики в поисках критериев новой, научной, картины «литературного мира».

Стиль мышления, с которым пришли формалисты, впоследствии определит характер и лицо целой интеллектуальной эпохи. Методологические требования формализма вполне вписывались в рамки процесса самоопределения так называемых «неклассических» наук, который пришелся на начало прошлого столетия. Если классическое литературоведение черпало свою методологию в сфере широко понимаемого обществознания, то наука о литературе «неклассического» периода «характеризуется нарастанием понятий и терминов, носящих не предметный, а инструментальный характер»[69]. В этом смысле можно сказать, что формальная школа сыграла свою объективно позитивную роль.

[68] Подробнее см.: *Л. Гинзбург*. Литература в поисках реальности. Л., 1987. С. 318–319.

[69] *В. В. Лапицкий*. Наука в системе культуры. Псков, 1994. С. 120.

Вместе с тем, выстраивая полемические стратегии в соответствии с требованиями неопозитивистского мировоззрения, «опоязовцы» демонстрировали все признаки характерного для этого мировосприятия «негативного мышления»[70]. «Предметом своего главного интереса» они провозглашали «разоблачение трансцендирующих понятий», ограничивая «пространство своей референции обыденным словоупотреблением»[71]. Свою задачу формалисты видели в том, чтобы при помощи критики очищать строительную площадку для так называемого «научного» дискурса, однако при этом они не утверждали ничего принципиально нового, что выходило бы за пределы их непосредственного опыта. Истины, которые они провозглашали в Вольфиле, возвращали аудиторию к до-идеалистическому позитивистскому мировосприятию, ограниченному сугубо сциентистскими рамками. Работы представителей формальной школы в данном случае вполне можно «вывести за скобки», потому что со своими оппонентами они полемизировали не данными конкретными трудами, а тем неизбежным толкованием собственной методологии (то есть все-таки философским объяснением), которое возвышало уровень научных дискуссий до столкновения мировоззренческих принципов.

[70] П. Н. Медведев, обращая внимание на «свойственный формалистам позитивизм», недоумевал, почему «этот формалистический позитивизм, совмещался... с тенденциями далеко не позитивными», то есть с борьбой, бескомпромиссностью и иронией, обрушиваемыми на символизм (См.: *П. Н. Медведев*. Формальный метод в литературоведении. М., 1993. С. 64). Следует иметь в виду, что неопозитивистский стиль, основывающийся на «аффирмативном мышлении», имеет своей оборотной стороной критику «внесистемных» идеологем: по мнению Маркузе, «философская критика» такого рода «критикует *внутри* социальных рамок и клеймит непозитивные понятия как всего лишь спекуляцию, мечты и фантазии» (См.: *Г. Маркузе*. Одномерный человек: Исследование идеологии Развитого Индустриального Общества. М., 1994. С. 226).

[71] Там же. С. 224.

Отрицая философию, как методологию, они выступали, тем не менее, сторонниками специфической «философской» критики, с принципиально иным, нежели у идеалистов-традиционалистов,— примитивным модусом философствования. Возможно, если бы формалисты не выходили за пределы литературных работ, их теоретическая беспомощность была бы не столь заметной, однако они стремились манифестировать свои принципы на наивном языке наивной философии. Язык этот, собственно, и обнаружил со всей очевидностью схематизм и откровенную слабость их аргументов. В ходе своего самоопределения формализм активно позиционировал как наследник и принципиальная альтернатива символизма по мере того, как символистская критика, долгие годы доминировавшая в отечественном литературоведении, теряла свой авторитет, и научные приоритеты переходили к неопозитивистской парадигме, отказывавшей «идеалистической» философии в праве вырабатывать методологию литературного поиска. И хотя к концу десятилетия формализм сам оказался в роли побежденного, не вызывает сомнения, что его вклад в смену господствовавшего стиля мышления и соответствовавшего ему идеалистического типа культуры являлся решающим.

Нам остается только добавить, что Вольная Философская Ассоциация (уже *Ленинградская*) вынужденно прекратила свою деятельность в 1924 году. Год спустя здесь же, в Ленинграде вышел в свет сборник статей «Современная литература» под редакцией Иванова-Разумника. Именно этому «идейному сборнику»[72] суждено было поставить

[72] Отметим, что в существующих росписях «идейных сборников» (или «сборников-манифестов») и альманах «Скифы», и сборник «Современная литература» вообще не упоминаются (См.: *М. Колеров*. Индустрия идей: Русские общественно-политические и религиозно-философские сборники 1887/1947. М., 2000; а также: *М. К.* Русские «идейные» сборники: дополнения, 1888–1938 // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник 2001/2002 / Под ред. М. А. Колерова. М., 2002. С. 768–782). Такой подход, очевидно, объясним устойчивой тра-

окончательную точку в эволюции отечественного идеализма. Между двумя ее крайними датами — 1901-м и 1925-м годами — и лежит непосредственно та самая «четверть века», о которой предполагал написать в мемуарах Иванов-Разумник и которой, как мы полагаем, исчисляется подлинная история «серебряного века».

дицией рассматривать отечественный идеализм как явление *видовое* — т.е. как направление мысли, обусловленное конкретными религиозно-философскими и социально-политическими воззрениями. Мы, в свою очередь, относимся к идеализму как к явлению *родовому*, полагая отдельные взгляды и идеи вторичными по отношению к имманентным задачам движения в целом.

Сергей Магид

Т. Г. Масарик и попытка воспитания России

Сверху донизу Россия не воспитана – в том, в чем воспитание необходимо, – в свободе

Зинаида Гиппиус

Я создал для вас государство, теперь ваше дело, господа, стать нацией

Элефтериос Венизелос (премьер-министр Греции в 1910–1933 гг., с перерывами)

С 15 июня 1885 г. в пражском журнале «Атенеум» начала публиковаться статья тридцатипятилетнего профессора философии чешского университета Томаша Гаррига Масарика (1850–1937) «Как нам способствовать развитию нашей научной литературы?»[1] Статью эту позднее назвали гениальной, обнаружили в ней целую философию развития нации, начертанную Масариком, определили как некую «Великую хартию» далеко идущих масариковских планов и замыслов.[2]

Статья, действительно, представляет собой, в определен-

[1] Jak zvelebovati naši literaturu naukovou? In: Athenaeum, 1885, č. 9, s. 270. [*Перевод с чешского языка везде мой — С. М.*]

[2] См.: *Zdeněk Nejedlý.* T. G. Masarik. V Praze, 1937. Sv. 4, s. 101–102.

ном смысле, детально разработанный план спасения чешского народа от небытия и забвения. Единственным подлинным средством достижения такого спасения Масарик считает бесконечное повышение уровня образования нации.

«Главным требованием представляется мне систематическая, при объединении всех сил, работа по улучшению нашего всеобщего образования».[3]

Для этого, прежде всего, необходимо мужество, — чтобы сказать самим себе, как на самом деле обстоят дела в этой, главнейшей, с точке зрения Масарика, области национального действия.

«В наших изданиях, особенно политического толка, можно сегодня прочитать, что все у нас великолепно, что всего у нас достаточно, а завтра из той же газеты мы узнаем, что нет у нас ничего. Это уже стало нашим методом: назло нашим политическим противникам чрез меру хвалимся, самим себе правду говорим очень редко, и из-за двойственности собственного взгляда в конце концов не знаем, как в действительности обстоят наши дела. Поэтому время сказать самим себе, что не все в порядке с нашей научной литературой, время увидеть все эти пробелы, заговорить о них открыто и предпринять усилия по их заполнению».[4]

Будучи человеком, подчиняющим себе обстоятельства, Масарик во всем старается видеть выгоды и преимущества для возможности реализации задуманной им программы. Даже пресловутую малость чешского народа, о которой всегда в Чехии говорилось как об извиняющем те или иные недостатки национального развития факторе, Масарик воспринимает как явное преимущество.

«Меня не страшит то, что наш народ мал; зато у нас нет в каждой научной дисциплине такого количества работников, как у больших народов. У нас, например, в философии 10 ученых могут добиться таких же успехов, как у немцев 200;

[3] Ibid., s. 104.
[4] Ibid., s. 103–104.

подобное соотношение у нас и в других науках. Лишь больший интерес к научной работе!»[5]

Сам Масарик твердо следовал своему собственному плану. Первым результатом его прямого практического действия было создание в Праге принципиально научного журнала «Атенеум». В журнале, помимо публикации статей чешских ученых, представлявших, кажется, все, существовавшие в то время области знания, от богословия до метеорологии, печатались и многочисленные рецензии на книги и статьи зарубежных научных деятелей (в том числе, и российских). Отдел рецензий, а также отдел оглавлений различных иностранных журналов (на языках тех стран, где эти журналы издавались), занимали в «Атенеуме» весьма значительное место. Все это, в первую очередь, способствовало развитию переводческого творчества. Поэтому в перечислении конкретных мероприятий по улучшению уровня образования Масарик, прежде всего, называет переводы научной продукции с всевозможных иностранных языков на чешский. Затем идет требование организации национальной академии наук. Затем — издания первого чешского научного (энциклопедического) словаря, профессиональных журналов, развития национальной научной критики («наша научная критика, как и научная литература вообще, находится еще в пеленках»[6]), создания второго чешского университета, цепи библиотек и системы лекционных чтений, издания популяризирующих научные открытия брошюр, специальной чешской газеты на одном из мировых языков (предпочтительно, на немецком) и призыв к студенческой молодежи усиленно заниматься изучением иностранных языков.

Эта огромная, детально разработанная программа обрела жизнь далеко не сразу, она осуществлялась десятилетиями, в отдельных своих пунктах она порой реализовывалась людьми, чьи политические и общественные взгляды были прямо противоположны взглядам Масарика, поэтому часто реали-

[5] Ibid., s. 109.
[6] Ibid., s. 107.

зовалась не так, как должна была бы, и все же она была выполнена до конца. Дело народного образования (в том числе и не в последнюю очередь, политического), начатое еще чешскими братьями и Яном Амосом Коменским и продолженное Т. Г. Масариком, с успехом завершилось в 1918 г. созданием правового чехословацкого государства.

Одним из самых страшных грехов, порожденных цивилизацией, Масарик считал «полуобразованность». Полуобразованность выступает у Масарика как следствие неорганического развития нации и личности, как результат насильственного давления извне, не отвечающий коренным внутренним потребностям, не вырастающий из них, но привнесенный и потому поверхностный. Полуобразованность Масарик, в частности, считал типично русским явлением.[7] Еще в 1878 г., в работе на соискание звания доцента Венского университета под названием «Самоубийство как массовое социальное явление современности» Масарик указал на необразованность русского народа и православного духовенства как на один из главных факторов цивилизационного отставания России от Европы.

«Просвещение “в России” не развилось органически из национального духа», писал Масарик, «но народ силою был принужден к нему».

Из конфронтации европейской культуры с русским православием и родился, по мнению Масарика, русский нигилизм, — русская форма полуобразованности. Полуобразованность Масарик считал злом для всей европейской культуры, однако, самую вульгарную его форму он находил у русских нигилистов.[8] Именно эта агрессивная полуобразованность

[7] Сам этот термин (polovzdělanost), его негативное звучание и его трактовка как сущностного зла нации удивительно напоминают солженициновскую «образованщину». Чешский философ и русский писатель во многом здесь конгениальны.

[8] См.: *Jaroslav Opat.* Filozof a politik T. G. Masaryk. 1882–1893. Praha, 1990. S. 194.

фанатичного меньшиства и привела, по мнению Масарика, к большевистской революции в стране со сплошь неграмотным, а значит и необразованным населением.

«Русская масса не умеет ни читать, ни писать», говорит Масарик в 1920 г., сравнивая в статье «Советская Россия и мы» Советскую Россию и Чехословакию, «у нас же нет неграмотных людей. Наш социалист поэтому не верит на слово тому, что ему читают и рассказывают образованные вожди, — он читает сам и сам думает. Поэтому наши люди более критичны. Русская же масса есть масса верующих. Вчера русский верил попу, сегодня верит социалистическому агитатору...»[9]

Масарик доказывает, что в Чехословакии гораздо больше подлинного социализма, т. е. развития свободной от опеки государства общественной жизни самих граждан, чем в большевистской России. И это тоже связано с образованностью: чем ее больше, тем глубже социализация общества, тем увереннее идет разумное и сознательное развитие общественных сил, общественности как живой силы нации. Тем больше социалистичности в государстве. В советской же России все как раз наоборот:

«...в России нет никакого коммунизма,» — продолжает Масарик — «потому что там нет социализма. Масса русского населения на 75 процентов состоит из земледельцев и абсолютно несоциалистична; о коммунизме поэтому нет и не может быть речи; сами большевики в массе своей несознательны, они носят имя ‹коммунистов›, не понимая, что оно значит. Ничтожное меньшинство сознательных большевиков не может вести за собой огромное большинство людей пассивных, необразованных и несознательных. При таких обстоятельства дело неизбежно доходит до террора: чтобы Ленин и сознательные большевики удержали власть над необразованной, несоциалистической массой, они вынуждены прибегнуть к террору. ‹...› Мы знаем советскую Россию

[9] *T. G. Masaryk.* Cesta demokracie. Praha, 1933. Sv. 1, s. 360.

по бумажным распоряжениям, которые далеки от воплощения. Бумажки сегодня играют в советской России великую роль. Советская Россия это дом из бумажек, склеенных кровью...»[10]

«Русские для социализма еще не созрели, а Ленин думает, что он их сумеет быстро воспитать террором. Пустые надежды — террором не воспитывают».[11]

Исподволь, постепенно, в статье «Советская Россия и мы», писавшейся в сентябре 1920 г., вырастает тезис о том, что спасение России, если оно вообще возможно в ближайшем будущем, заключается в действительном воспитании народа, в воспитании его путем европейски поставленной и всеобщей системы образования. Осуществить это воспитание могут лишь сами русские, только сама Россия может помочь себе — для этого нужны достаточно образованные и интеллигентные кадры преподавателей во всех областях знания, способные подготовить молодое поколение своих соотечественников для будущей работы в России. Так, по всей вероятности, и родилась у Масарика логически вытекающая из всех этих рассуждений мысль о помощи русским эмигрантам, среди которых было сколько угодно образованных интеллигентов и недоучившихся молодых людей.

Масарик все и всегда просчитывал, анализировал, скреплял аргументами. Перед осуществлением любой, научной ли, политической ли акции, он тщательно планировал ее проведение, останавливаясь и на самых мельчайших деталях. Позитивизм в лучшем смысле этого слова, т. е. положительное отношение к реальности, хороший педантизм, настойчивость, рациональность, воля, все эти качества характера и мышления с юности были свойственны Масарику и проявлялись во всех жизненных ситуациях, в которые ставила его судьба. Это был ум последовательный, железно-логический, целеустремленный. И тем не менее, этому строго-

[10] Ibid., s. 375–376.
[11] Ibid., s. 381.

му, во многом сциентистскому уму сопутствовало сильное, хотя и глубоко скрытое чувство. Поразителен в этом плане вывод, к которому пришел французский богемист Эрнст Дени (1849–1921), глубоко познавший Чехию и в Чехии весьма ценимый:

«Масарик изучал Россию так последовательно, с таким старанием и с такой страстной симпатией, что не избежал влияния ее мыслителей. Одним из первых он открыл для своих соотечественников дух Толстого, но выше Толстого он ценил Достоевского. Думаю, что не преувеличу, если скажу, что это его самый любимый писатель. Он посвятил Достоевскому самые трогательные страницы, какие мы только можем у него найти...»[12]

«Достоевский», — цитирует Дени Масарика –, «достоин самого высокого уважения, какое только способен выразить наш дух... В наше время не было лучшего христианина. Когда Кант так резко говорит нам о человеческой природе, он не в состоянии взволновать нас настолько, насколько делает это Достоевский. Только Евангелие может вызвать в нас подобные движения души... Это эпический поэт чувств и мыслей, он открыл нам философию современного человека.»[13]

«Скажи мне, кого любишь!..» — продолжает Дени — «... Так может высказываться только ученик, полностью отдавшийся вдохновению своего учителя. Поэтому Масарик, как бы строго ни окорачивал он свое образное видение, остается в конце концов прежде всего человеком чувств».[14]

И, действительно, убежденный, казалось бы, рационалист и реалист Масарик пишет следующие удивительные строки:

«И самое глубокое исследование не откроет нам тайну мира, мы знаем лишь поверхность вещей, мы не проника-

[12] *A (rnost) Denis.* První president Republiky Československé Masaryk. Praha, 1919. S. 7.

[13] Ibid., s. 7.

[14] Ibid., s. 14.

ем в их сущность. Наш разум есть лишь слабая искорка, напоминающая огонек светлячка, это свет без тепла, он освещает лишь то место, над которым светлячок летает. Человек не есть существо только мыслящее, он обладает также чувствами и волей; в своих поступках он руководствуется скорее своими впечатлениями, своими желаниями и своими инстинктами, нежели результатами размышлений. Разум недостаточен для жизни, недостаточно успокоить разум, надо успокоить сердце».[15]

Пожалуй, именно здесь, именно на стыке разума и чувства, позитивистской прагматичности и социально-политических иллюзий, трезвого расчета и возвышенно-романтических впечатлений и родилась у Масарика концепция Русской акции.

«Успокоить сердце», помочь тысячам изгнанников обрести кров и хлеб, — это благородное само по себе решение было, конечно, политически просчитано. Возможно, именно потому оно вообще было принято и осуществлено, что имело свою политическую цель.

О том, как начиналась помощь чехословацкого государства российским эмигрантам, бежавшим или высланным из России в результате Октябрьского большевистского переворота 1917 г. и последовавшей за ним Гражданской войны, о том, как практически эта помощь осуществлялась в течение всего 1921 г., первого года Русской акции, написано уже много и достаточно подробно. Однако, идейное обоснование этой помощи было изложено лишь в следующем, 1922 г., в меморандуме под довольно тяжеловесным названием «Помощь России Европой и Америкой».

Этот меморандум был написан президентом Чехословацкой республики Т. Г. Масариком в январе-феврале 1922 г., переведен на английский и французский языки и под грифом «Секретно» разослан правительствам стран Антанты. Министр иностранных дел Чехословакии Эдвард Бенеш, от-

[15] Ibid., s. 8.

правившийся в это время с визитом на Запад, захватил меморандум с собой и передал его министрам иностранных дел Англии и Франции.

Впервые этот документ был опубликован в Праге на чешском языке в 1934 г., в сборнике «Путь демократии», включавшем в себя речи, письма и статьи президента Масарика в период с 1918 по 1923 г.[16] В этот период Масарик постоянно размышляет о большевизме, о его сути, его целях, его перспективах. Отношение Масарика к большевизму вообще настолько своеобразно, что заслуживает отдельного исследования. Здесь же стоит подчеркнуть лишь то, что Масарик постоянно напоминает о слабости большевизма. Большевизм, с его точки зрения, слаб, потому что проводится необразованными людьми для необразованных людей, большевизм — это абсолютизм невежд, не имеющих понятия о том, как управлять государством, большевизм силой внедряется в темную массу русских мужиков, не имеющих ни малейшего представления о том, что такое социализация и вообще социализм, большевизм осуществляется дилетантами от политики, дилетантами от экономики, дилетантами от философии, участь его предрешена, он непременно падет. Масарик посмеивается над русским большевизмом, он не боится ни его самого, ни его влияния на Европу, большевизм — это чисто русская проблема и русские в конце концов справятся с ней сами. Тем не менее, в отличие от множества остальных политиков, как мировых, так и эмигрантских, Масарик полагает, что большевизм продержится долго, что никакое вторжение извне его не сметет, что и в самой России нет ни военных сил, ни политических партий, которые могли бы с ним справиться: Масарик считает, что большевизм иссяк-

[16] Во второй раз меморандум Масарика был издан в Праге на чешском языке только в 1997 г. в виде брошюры под названием «Otevřít Rusko Evropě», куда вошла также статья Э. Бенеша «Problěm Sovětského Ruska». В нашей статье этот документ цитируется по первому изданию.

нет сам по себе, видоизменится в процессе постоянного политического, экономического, культурного взаимообмена с остальным миром, потому что волей-неволей большевики будут вынуждены общаться с остальным миром, с миром капитала, и мир капитала мирно и постепенно превозможет большевизм.

В этом своем пророчестве, высказанном еще в двадцатые годы, Масарик оказался совершенно прав: большевизм был постепенно размыт окружающим миром, не выдержал технологической конкуренции (по-масариковски, «образованности» Запада) и относительно тихо переродился. Однако, Масарик считал, что это перерождение может произойти еще при его жизни и, главное, при жизни российской антибольшевистской эмиграции. В этом суть его меморандума и его плана Акции помощи русским.

Посколбу невежественные и необразованные большевики не смогут сами долго управлять государством, им непременно потребуются кадры профессиональных управленцев и чиновников.

«России необходима помощь», пишет Масарик, «для обновления всей своей административной системы. России нужны не только вещи, России нужны люди: рабочие и работники всех квалификационных категорий, учителя, техники... Россия обновит и систему торговли. Как только советская власть разрешит существование в России частной собственности и личной инициативы [*Масарик пишет это в период введения нэпа — С. М.*], торговлю не сможет дальше вести только русское советское государство...».[17]

Речь, таким образом, идет о постепенной европеизации России и Масарик не скрывает этого: «Старая проблема взаимоотношений России и Европы (европеизация России) войной и революцией дана в новой форме»[18] — такова, по Ма-

[17] *T. G. Masaryk.* Pomoc Rusku Evropou a Amerikou. In: Cesta demokracie. Praha, 1934. Sv. 2. S. 232.

[18] Ibid., 233.

сарику, суть происходящего в России. Правда, от нынешней России Европа не может ждать многого, но то, что она будет вкладывать в Россию, будет хорошей инвестицией для будущего. Да и Россия также влияет на Европу и здесь Масарик без всяких опасений в том, что его упрекнут в «большевизанстве», делает такое интересное заявление: «значительной части европейского и американского населения большевизм симпатичен; его режим, его идеи, его литература изучаются».[19]

Вообще, если уж говорить о врагах молодого чехословацкого государства, то самым опасным врагом Масарик считал не большевизм, не пангерманизм и панмадъяризм, а католицизм. Разговаривая с чехоамериканцем В. Краличком, которому он так доверял, что сразу же после возникновения чехословацкого государства поручил ему быть в США своим особым посланцем, Масарик сказал, что с католицизмом нужно воевать непрерывно, что это «самый злобный враг нашего дорогого народа». Краличек, в свою очередь, ответил Масарику небезынтересной формулой: «Католицизм это большевизм в религиозной жизни, тогда как большевизм это католицизм в жизни хозяйственной».[20]

Наконец, в главе третьей своего меморандума, имеющей характерное название «Переговоры и условия договора с Россией», Масарик выдвигает требование, уже конкретно касающееся российской эмиграции:

«Российской эмиграции должнен быть разрешен возврат. Массовая эмиграции в отдельные европейские центры представляет собой жалостное явление; все это не помогает России, все это отчуждает Россию от Европы. Плановая помощь России будет зависеть от выбора людей, специально обученных для работы в России, — рабочих, инженеров, химиков, учителей и иных специалистов».[21]

[19] Ibid., 233.

[20] *Antonín Klimek.* Boj o Hrad. Praha, 1996. Sv.1, s.29.

[21] Ibid., 235–236.

Поэтому необходимо такой план разработать. Масарик напоминает о том, что такого конструктивного плана до сих пор нет. Западные державы лишь дергались в «истерических попытках» интервенции, тогда как надо было разрабатывать план экономической помощи. Такой план помощи России предполагает специализацию. Каждая страна выполняет работу на своем участке этого плана. Девятая и последняя глава меморандума так и называется: «Специализация акции помощи: пример Чехословакии».

«Отдельные страны могут помогать России каждая своим способом. Чехословакия старалась с самого начала действовать по плану... Чтобы помочь в нынешнем бедствии, мы решили, при всей скромности наших средств, специализировать акцию помощи. Поэтому мы послали помощь русским ученым в Петроград, мы заботимся также об определенном количестве русских детей. В Праге организуется русский университет. Пока мы взяли на себя заботу о тысяче четырехстах студентах и шестидесяти русских профессорах. Мы привержены той идее, что русская интеллигенция и особенно молодежь должна привыкать к систематической работе, чтобы избавиться от деморализации и фантастических идей в ужасных условиях эмиграции. Так через некоторое время в Россию могло бы вернуться значительное число подготовленных русских интеллигентов. Было бы, наверно, можно перевести в Прагу всех остальных русских студентов из других стран, но здесь нам бы уже потребовалась финансовая поддержка. Другие страны будут помогать России иным способом — обо всем этом мы можем честно договориться и разделить работу согласно плану».[22]

Таким было идейное обоснование Русской акции. Ее план был продуман и логически аргументирован. Исходя из этих аргументов, можно сказать, что Русская акция планировалась как первый этап грандиозной программы по перевоспитанию России в европейском духе. И хотя президент Че-

[22] Ibid., 249.

хословацкой республики лично сам сделал все возможное для осуществления этого этапа, в отношении к России, в понимании России он все же оказался более утопистом, чем прагматиком. Большевизм продержался не 7 египетских лет, а более 70. Российские эмигранты «физически» так и не вернулись в Россию. Однако, в чисто экзистенциальном плане Русская акция Масарика дала им возможность и силы выжить в Чехословакии и тем или иным образом включиться в жизнь европейского сообщества. Размышления же Масарика о вечной проблеме европеизации России и путях этой европеизации остаются актуальными и по сей день.

Владимир Янцен

Русское философское общество в Праге по материалам архивов Д. И. Чижевского

Приложение:
Д. И. Чижевский. Философское общество в Праге [1924–1927]

В публикациях последнего десятилетия, посвященных изучению жизни и деятельности российской эмиграции в Праге[1], бросается в глаза почти полное отсутствие исследований и даже сведений о деятельности «Русского философского общества» в Праге, основанного в декабре 1924 года и с 1924 по 1926 год бывшего филиалом недолговечного берлинского «Общества русской философии», а с 1926 года на началах автономии вошедшего в состав Русского Народного Университета в Праге. Вероятно, ввиду того, что этот университет был чешско-русским просветительским учреждением, а также в целях придания обществу более интер-

[1] Международная конференция «Русская, украинская и белорусская эмиграция в Чехословакии между двумя мировыми войнами. Результаты и перспективы исследований. Фонды Славянской библиотеки и пражских архивов». Прага, 14–15 августа 1995 г. Сборник докладов / Под общ. ред. М. Магидовой, М. Нахайовой, Э. Пэтс, К. Рейдовой, Э. Соколовой и С. Магида. 2 тома. Прага, 1995; Записки Русской Академической Группы в США. Нью-Йорк, 2001–2002. Т. XXXI: Русская Прага.

национального характера, в том же году оно было переименовано в «Философское общество».

Единственным новым источником, дающим некоторые сведения о темах заседаний общества за 1924–1939 годы, является «Хроника культурной, научной и общественной жизни русской эмиграции в Чехословацкой республике».[2] Много нового материала о двух деятелях общества находим в статьях М. Магидовой и С. Магида.[3] В старых источниках деятельность общества упоминалась в ежегоднике «Minerva» (1926),[4] в журналах «Путь»[5] и «Ruch filosofický» (1927),[6] в литографированном отчете «Философское Общество в Праге» (1928)[7] и в сборнике «Русские в Праге» (1928).[8] Во всех этих безымянных публикациях 20-х годов речь идет о кратких отчетах общества, автором которых был его пер-

[2] Хроника культурной, научной и общественной жизни русской эмиграции в Чехословацкой республике / Под общ. ред. Л. Белошевской. 2 тома. Прага, 2000–2001. Упоминания об уставе общества и личных архивах некоторых его членов содержатся в издании: Русская и украинская эмиграция по архивным фондам и собраниям в Чехословацкой республике 1918–1938. путеводитель по архивным фондам и собраниям в Чешской республике / Отв. ред. В. Поданы. Сост. русского изд.: Л. Белошевская, Е. Лукина, М. Луптакова. Прага, 1995. С. 28, 69–70, 90–91, 95–96, 99.

[3] *М. Магидова.* Русские эмигрантские «Афины» и место Н. Е. Осипова в них // Духовные течения русской и украинской эмиграции в Чехословацкой республике (Менее известные аспекты) / Под редакцией Л. Белошевской. Прага, 1999. С. 204–258; *С. Магид.* Философ Яковенко (Подготовительные материалы) // Там же. С. 259–311.

[4] Filosofskoe obščestvo (Philosophische Gesellschaft) // Minerva. Jahrbuch der gelehrten Welt. Berlin und Leipzig, 1926. 28. Jg., Bd. 2. C. 1806.

[5] Философское общество в Праге // Путь. 1927. № 8. С. 139–140.

[6] Filosoficka Společnost v Praze // Ruch filosofický. 1927. № 1. С. 63–64.

[7] Философское общество в Праге 1927–28. Прага, 1928.

[8] Философское общество в Праге // Русские в Праге 1918–1928 гг. / Редактор-издатель С. П. Постников. Прага, 1928. С. 62–63, 96–97, 269–271.

вый и до 1929 года бессменный секретарь: украинско-русский философ и славист Д. И. Чижевский.

Конечно, уже сам факт столь продолжительного существования автономного объединения русских философов в изгнании заслуживает более пристального внимания исследователей русской и славянской мысли.

Каковы же были характер, задачи и цели общества? Претерпевали ли они какие-либо изменения? Какими средствами и возможностями общество располагало? Были ли в нем центральные фигуры, вокруг которых оно сложилось? Имелись ли тематические приоритеты? Каковы результаты его деятельности? Можно ли говорить о самобытной «пражской школе» русской философии? Какое значение общество имело в творческих биографиях его отдельных участников? Какую роль сыграло в истории русской мысли и ее связей со славянской и западно-европейской мыслью?

Более или менее полный ответ на эти вопросы требует обращения к архивным материалам (к сожалению, разбросанным по разным странам и в значительной части пока еще неопубликованным), к творческим биографиям отдельных участников общества, их мемуарам и переписке. Но для интерпретации и понимания этих разнообразнейших источников необходима какая-то *общая основа*, содержащая строгую *хронологическую канву*. Такой основой, на наш взгляд, и являются отчеты Д. И. Чижевского о деятельности Философского общества в Праге, найденные нами в его личном архиве в немецком городе Галле.[9] Не повторяя друг друга, они дают объективную картину деятельности общества с 1-го по 49-е его заседание: состав общества, даты собраний, количество их участников и гостей, темы докладов и их статистику по отдельным философским дисциплинам, сведения о док-

[9] Подробнее о жизни, творчестве и архивах Чижевского см.: *В. Янцен*. Спасти, сохранить и освоить! О судьбе книжных собраний и архивов Д. И. Чижевского в Германии // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 2003 год [6]. М., 2004. С. 232–278.

ладчиках и участниках прений, и, наконец, тезисы отдельных докладов и список публикаций членов общества по материалам своих докладов. Поскольку основной по объему и содержанию отчет за 1927–1928 годы вышел в свет в литографированном издании (по всей вероятности, для внутреннего пользования членов общества и характерным для таких изданий мизерным тиражом), то можно предположить, что за пределами Праги он остался почти неизвестным. Несомненно значение содержащегося в нем списка и точной датировки докладов для возможной идентификации этих текстов в архивах их авторов. Кроме того, для творческих биографий отдельных членов общества некоторые тексты этого издания (прежде всего — тезисы докладов) имеют уникальный характер, так как они не учтены ни в одной из библиографий их печатных трудов, не считая библиографии самого Чижевского.

К сожалению, в наследии Д. И. Чижевского сохранилось сравнительно немного мемуаров. И среди них нет воспоминаний, специально посвященных Философскому обществу в Праге. Но вряд ли мы ошибемся, предположив, что, наряду с Пражским лингвистическим кружком, это общество играло в тот период его жизни первостепенную роль. Сам он входил в узкий круг основателей общества и его наиболее активных деятелей. Ибо, переехав в начале 1924 года из Фрейбурга в Брейсгау в Прагу, сразу начал искать контакт с немецкими и чешскими философами, вступил в различные научные и просветительские украинские организации, но творческой философской атмосферы там не нашел. Вот что рассказывает он по этому поводу в своих «Пражских воспоминаниях»:

«После трех лет обучения в немецких университетах — в Гейдельберге и прежде всего во Фрейбурге — я был приглашен в качестве преподавателя в Прагу, в Украинский Педагогический Институт. (...) Должен был преподавать там философию. (...) Мои связи со славистами в Праге были ограниченными, с немецкими философами в университете — тем более, хотя Гуссерль и рекомендовал меня им. Но ор-

динариус Немецкого университета Крауз был верным приверженцем Брентано — причем верным до такой степени, что, по его же собственным словам, в его Институте философии не было сочинений “Канта и ему подобных”. Несмотря на мой интерес к Брентано, я не мог разобраться в пражских философских традициях. Особенно поразило меня то, что родившийся в Праге немецкий ординариус ни слова не говорил по-чешски. Философы же Чешского университета — за исключением историка биологии Радла — были, по моему мнению, не философами, а довольно тупыми позитивистами. К их характерным и, на мой взгляд, решающим ошибкам относилась, например, дискуссия в Чешском философском обществе, возникшая после доклада одного польского логика, в ходе которой авторитетный чешский философ заявил: “Между рассудком и разумом мы не делаем никакого различия”. Так я понял, что могу обойтись без каких-либо отношений и с этими философами, и вместе с различными русскими философами вступил в одно рабочее сообщество, где позднее принимало участие, по крайней мере, несколько молодых чешских философов. После этого старые позитивисты меня уже не интересовали. Я посвятил себя философским штудиям. (...) Во время первых осенних каникул я, к сожалению, пропустил первый конгресс славистов, состоявшийся в Праге. (...) Лишь заложив отцовские золотые часы, я сумел попасть в Прагу в последний день работы конгресса и прослушать пару докладов. (...) Несколько ошеломляющее впечатление произвели на меня беседы с новой научной звездой из Москвы — профессором Сакулиным. Он обработал часть рукописей князя Одоевского и ссылался на Шеллинга, которым я тоже занимался в связи с Гегелем. Шеллинга я читал в 350-страничном издании его единственного тогдашнего приверженца из Мюнстера — Отто Брауна. К этому изданию я сделал удивительно подробный указатель. Сакулин, как кажется, Шеллинга никогда не читал, но лишь использовал книгу Куно Фишера, может быть, несправедливо названную Г. Шпетом же-

лезнодорожным билетом, по которому собираются писать планировку и историю города. (...) В Праге, обедая в кафе, я довольно быстро встретился и познакомился с многочисленными русскими и украинскими земляками. (...) Мои знакомые в Украинском Педагогическом Институте были людьми отчасти интересными, но знакомые за пределами Педагогического Института были гораздо симпатичнее. Правда, профессор славистики Симович и его друг, доцент классической филологии Чернович, были весьма любезны (хотя они и не были, как я, философами, но обладали теоретическими интересами и позднее принадлежали к окружению Пражского лингвистического кружка). (...) В пражском Украинском Педагогическом Институте я преподавал логику (введение в философию читал один коллега, и по своему нынешнему опыту могу сообщить, что он не знал даже сотой доли тех фактов, которыми я владел уже с самого детства). Через пару лет, когда эмигрантами впервые издавалась украинская энциклопедия, я получил ряд вокабул и мог бы с гордостью посвятить хотя бы краткую статью знаменитому современнику – Хайдеггеру, работа которого “Бытие и время” тогда только что была опубликована. Но эта статья была немилосердно вычеркнута украинским специалистом. Точно так же другой украинский специалист заменил в реферате одного из моих учеников платоновского “Федра” на “Федона”, что, к сожалению, лишь показало, что об обоих сочинениях он не имел ни малейшего представления. (Конфликт с чистым незнанием все же занимателен). Так я увидел, что интересных людей мне следует искать где-нибудь в другом месте. <...> Очень хорошие отношения у меня сложились сначала с русскими философами. В первую очередь, с Сергеем Гессеном, с которым я подружился еще в Германии, а также с обоими петербуржцами – Лосским и Лапшиным, которых я знал, еще будучи студентом в Петербурге. С последними мы вскоре сошлись поближе и основали – правда, несколько позднее – Философское общество, в котором каждую или каждую вторую

неделю читали друг другу доклады. Протоколы этих собраний были опубликованы в Праге».[10]

По сути дела, Чижевский рассказывает здесь не только о *негативном опыте*, повлиявшем на формирование его собственных философских интересов, но и о всех центральных фигурах русского Философского общества в Праге, кроме Г. В. Флоровского и Б. В. Яковенко. В первые годы своего существования оно имело характер неформального научного сообщества или дискуссионного кружка близких знакомых, объединенных общими профессиональными и творческими интересами. Надо сказать, что в жизни Чижевского различного рода кружки играли не менее важное значение, чем собственно академические учреждения. Мы достоверно знаем о существовании просветительских и политических кружков в Александрии, в Киеве и в Харькове, академических кружков в Праге, в Галле и в Марбурге, поэтому с большой степенью вероятности можно предположить, что подобного рода кружки были у Чижевского и в других местах его деятельности. Но неверно было бы думать, что традиция «открытых вечеров» в обществе коллег, друзей и избранных учеников была свойственна только русским или украинцам и была завезена ими в Европу из России. Западноевропейская мемуарная литература описывает множество литературных и академических неформальных объединений, еще в первой половине прошлого столетия широко распространенных в Европе. «Новшество» богатого кризисами 20-го века состояло лишь в том, что в послереволюционных или связанных с послевоенной разрухой ситуациях, когда деятельность большинства официальных научных сообществ прекращалась, а возможности публикаций оказывались чрезвычайно ограниченными, такие неформальные

[10] *D. Tschiźewskij.* Prager Erinnerungen. Herkunft des Prager Linguistischen Zirkels und seine Leistungen // L. Matejka (ed.). Sound, Sign and Meaning. Quinquagenary of the Prague Linguistic Circle. Ann Arbor, 1976. P. 15–28.

академические объединения и кружки принимали на себя в общем-то несвойственную им в 19-м веке функцию сохранения и развития национальных культурных и научных традиций. Ту же самую функцию исполняло и Русское философское общество в Праге.

Момент превращения неформального объединения в официальную организацию может быть довольно точно датирован 1926 годом — временем вхождения общества в состав Русского Народного Университета. Изменение названия общества, связанное, по-видимому, со стремлением придать ему более интернациональный характер, к желаемому результату не привело: как видно из списка членов общества за 1927–1928 годы, помимо украинца Чижевского, из представителей других национальностей в него входили только один чех (Ф. Пеликан) и один болгарин (Д. Михалчев), давно интересовавшиеся русской и славянской философией, а также несколько евреев, немцев и украинцев, идентифицировавших себя с русской философской традицией. Но по своим целям, задачам и стремлению к широкому международному сотрудничеству, непосредственно отражавшемуся в тематических планах, оно не имело ни националистического, ни национально специализированного, ни замкнутого характера, живо откликаясь на все значительные философские события в мире.

При просмотре отчетов Чижевского сразу же выясняется *междисциплинарный, просветительский и открытый* характер общества:

«Задачей общества является научное общение работающих над философскими вопросами ученых разных специальностей. Деятельность общества и была потому направлена главным образом на устройство философских докладов его членов и посторонних лиц, причем после докладов обычно происходили оживленные прения. Участие в заседаниях общества и в прениях по докладам не только философов, но и представителей конкретных наук, не только русских, но и целого ряда ученых иных славянских нацио-

нальностей, показывает, что основную свою задачу общество постоянно исполняло.— Наряду с этой основной задачей Философское общество стремилось к популяризации философских знаний. Исходя из этого стремления, правление общества почти все без исключения доклады сделало открытыми для публики. И надо сказать, посещаемость заседаний общества лицами, интересующимися философией, все время росла. Но так как не всегда является возможным соединить в докладе на специальную философскую тему строгую научность и популярность изложения, то Философскому обществу был придан более популярный характер докладами на собраниях, посвященных памяти отдельных мыслителей, устраиваемых периодически обществом. (По большей части совместно с иными научными обществами и организациями)».[11]

Интересна также статистика докладов по *отдельным философским дисциплинам*, приводимая Чижевским в отчете и подтверждающая интердисциплинарный характер по меньшей мере 9 докладов, одновременно отнесенных им к нескольким рубрикам:

«До мая 1928 года состоялось 52 заседания общества, на которых было зачитано 65 докладов, посвященных истории философии (28 докладов), характеризующих и критикующих современные философские течения (9 докладов), проблемам теоретической философии (12 докладов), логики (6 докладов), научной методологии (7 докладов), этики (3 доклада), психологии (4 доклада) и педагогики (5 докладов)».[12]

Однозначно преобладание в деятельности общества истории философии и анализа современных философских течений, но также значительно число докладов по теоретической философии и научной методологии. Отсутствие эстетики,

[11] Русские в Праге 1918–1928 гг. / Редактор-издатель С. П. Постников. Прага, 1928. С. 62.

[12] Там же. С. 62–63.

религиозной философии и других специальных философских дисциплин, а также спецификации докладов по национальному признаку, очевидно, объясняется их включением в первые три рубрики.

Результаты четырехлетней деятельности общества, зафиксированные в отчетах Чижевского и публикациях наиболее активных деятелей общества, впечатляют широтой охвата тем, глубиной и современностью их разработки, вниманием не только к русской философской традиции, но и к новейшим философским течениям в мире, а также активным участием в международных философских дискуссиях. Конечно, для объективной оценки исторической роли русского Философского общества в Праге необходимо проанализировать всю его деятельность до 1939 года, сравнив ее с деятельностью других научных и особенно философских (в том числе чешских и немецких) организаций в Праге и в других центрах эмиграции. Но уже по имеющимся у нас данным можно сделать вывод об отсутствии какого бы то ни было налета *провинциализма или догматизма* в этой деятельности. Наоборот, по аналогии с Пражским лингвистическим кружком (членами которого, кстати, стали некоторые активные деятели Философского общества), и по отношению к Философскому обществу в Праге правомерна постановка вопроса об утверждении его участниками новых путей в философии, о характеристике их как «философского авангарда»[13] славянской мысли своего времени.

[13] Параллель к мысли И. Томана о Пражском лингвистическом кружке как «авангарде науки» того времени.— См.: *И. Томан.* Образы эмиграции в письмах русских представителей Пражского лингвистического кружка // Русская, украинская и белорусская эмиграция в Чехословакии между двумя мировыми войнами. Результаты и перспективы исследований. Фонды Славянской библиотеки и пражских архивов. Прага, 14–15 августа 1995 г. Сборник докладов / Под общ. ред. М. Магидовой, М. Нахайовой, Э. Пэтс, К. Рейдовой, Э. Соколовой и С. Магида. Прага, 1995. Т. 1. С. 478–479.

Оговоримся: к созданию единой философской школы или направления общество не стремилось и не привело, хотя в его работе принимали участие многие признанные ученые, имевшие своих учеников, и оригинальные мыслители, пока еще находившиеся на пути к признанию или только в начале своей научной карьеры. Целое не может быть простой механической суммой составляющих его частей, тем более, если речь идет о такой сложной организации, как философское общество. Исследование неизвестных архивных материалов всегда может привести нас к неожиданным открытиям и выводам, противоречащим набрасываемой здесь схеме. Но несомненным достижением общества было создание в Праге *творческой философской атмосферы и дискуссионного форума*, «той *культурной среды*, которая некогда была в России и воспитывала самим фактом общения».[14]

Интересно было бы также исследование вопроса об изменении состава общества: привлечении в него новых членов, причинах выхода из него старых членов или чисто номинального участия в нем некоторых из его основателей. Кроме естественных причин (смертность, выезд из Праги или переезд в другую страну, занятость каким-то иным делом), могли иметь место и принципиальные расхождения с установками правления общества. В этой связи, например, заслуживает внимания странная «пассивность» такого в других отношениях очень деятельного и самостоятельного философа, как Б. В. Яковенко, докладом которого «Сущность плюрализма» были открыты заседания общества. Но по каким-то пока неясным причинам этот доклад

[14] Слова из письма Г. П. Федотова к З. О. Микуловской-Юрьевой от 1–3 марта 1948 года. Полная цитата: «Американский университет не даст этой культуры. Здесь нет той культурной среды, которая некогда была в России и воспитывала самим фактом общения, поэтому на первых порах лучше меня Вам не найти учителя или проводника. Но ученичество в сфере культуры, т. е. ценностей — не легкое дело, предполагающее отказ от привычных истин и вкусов». См.: *Yurieff.* Собрание В. Янцена в Галле.

оказался и последним его выступлением в обществе. Изоляция Яковенко и «нелюбовь» к нему среди русской эмиграции в Праге[15] тем более непонятны, что он был соредактором и редактором философских журналов «Логос» и «Der russische Gedanke», основными сотрудниками и авторами которых были именно члены Философского общества в Праге. Как известно, своего печатного органа у общества не было и публикация докладов постоянно оказывалась большой проблемой, затягиваясь порой на долгие годы. Поэтому секретарь общества постарался опубликовать хотя бы тезисы докладов в скромном литографированном издании своего отчета. Тем не менее журналы, возглавлявшиеся Яковенко, печатными органами общества не стали. Неясными остаются также обстоятельства закрытия пражского «Логоса» после выхода первого его выпуска в 1925 году.[16] По имеющейся в нашем распоряжении переписке Яковенко с немецким издателем О. Зибеком за 1928–1931 годы можно сделать вывод о том, что до 1928 года Яковенко не терял надежды на продолжение издания «Логоса».[17] И не удивитель-

[15] См. первую попытку анализа причин этой изоляции в эссе: *С. Магид.* Философ Яковенко (Подготовительные материалы) // Духовные течения русской и украинской эмиграции в Чехословацкой республике (Менее известные аспекты) / Под редакцией Л. Белошевской. Прага, 1999. С. 259–311.

[16] Чижевский был дружен с соредакторами пражского «Логоса» С. И. Гессеном и Ф. А. Степуном и имел доступ к конфиденциальной информации редакции. Так, в своем письме к Б. И. Николаевскому от 22 декабря 1923 года он сообщает: «Нет ли у Вас русского издания “Историч<еского> материализма” Бухарина (вульгаризация марксизма!). Хотел бы дать на нее рецензию в русском “Логосе” (выйдет в конце января – в этот раз уже наверное)». См.: *Nic.*: Box 476, Folder ID 23.

[17] Так, в письме от 28 июня 1928 года, сообщая о рецензиях на посланные ему издателем книги Бердяева, Майера, Баумгартена и Риккерта, он пишет: «И в русском “Логосе”, издание которого я собираюсь возобновить ближайшей осенью, все эти книги будут обстоятельно обсуждены. Помимо этого все они цитируются и отчасти обсуждаются и в моем исследовании о плюрализме, вскоре выходящем на немец-

но: в архиве Д. И. Чижевского в Галле хранятся корректуры его рецензий на книги по истории русской философии Г. Г. Шпета и Н. М. Ершова, свидетельствующие о том, что еще в 1925 году второй выпуск «Логоса» был набран и авторы статей получили корректурные листы.[18] Объявленный Чижевским в 1928 году план издания первого тома «Трудов Философского Общества в Праге» остался нереализованным, или, вернее, был реализован в течение четырех последующих лет частями: в первом, втором и четвертом томах ежегодника «Научные Труды Русского Народного Университета в Праге», где философии был отведен специальный раздел в 60 страниц. Среди авторов ежегодника опять встречаем те же центральные фигуры общества: Лосского, Лапшина, Гессена, реже — Зеньковского, Бема, Каткова, Осипова, во всех трех томах — Чижевского, а во втором томе неожиданно — статью Яковенко с прозрачным названием «К критике русского интуивистического идеалреализма».[19]

ком языке у Когена в Бонне. Соответствующие контрольные экземпляры Вы своевременно регулярно будете получать». (Архив издательства J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) в Тюбингене, отдел переписки на букву «J» за июнь 1928 года).

[18] На корректурных листах рукой Чижевского написано: «Рецензия на Г. Шпета: Очерк истории русской философии. Ч. I. СПБ. 1922. "Логос" 1925 не вышло в № 1»; «Рецензия на Н. М. Ершова: Пути развития философии в России. "Логос" т. II (не вышел)». — Хранятся в личном архиве Д. И. Чижевского при Институте славистики университета городов Галле и Виттенберга (Tschi I: ед. хр.: 1/3 и 1/4). В письме к Б. И. Николаевскому от 8 ноября 1926 года Чижевский пишет: «Моя статья о Гегеле и французской революции печатается в "Логосе" (русском) т. II-м, печатающемся здесь вот уже около года. К Рождеству наверное выйдет». См.: *Nic.*: Box 476, Folder ID 23.

[19] Научные Труды Русского Народного Университета в Праге. Прага, 1929. Т. 2. С. 267–282. Интересно, что через много лет в статье, посвященной памяти Яковенко, Н. О. Лосский и его причисляет к своим последователям, невольно подтверждая язвительное замечание о. Василия Зеньковского о том, что у Лосского «все реки текут в его море»: «Сила духа русской культуры обнаружилась в том, что русские

Эта статья, однако, не испортила личных отношений между Яковенко и Лосским и в 1934 году именно Яковенко позаботился об издании в Германии сборника в честь 60-летия Н. О. Лосского.[20]

Так как единой школы или направления в Философском обществе в Праге не было, то анализ его деятельности должен выявить хотя бы некоторые *общие установки, ценности и мотивы*, объединявшие его как духовное и организационное целое. Но для таких далеко идущих выводов имеющихся в нашем распоряжении материалов об обществе пока еще недостаточно. В этой ситуации наиболее реальным направлением исследований представляется изучение творческих биографий отдельных членов общества и выявление мотивов их самоидентификации с обществом. Тезисы докладов содержат важный материал для размышлений на эту тему. Укажем здесь лишь на полемику А. Л. Бема с русским формализмом и зарождавшимся структурализмом в вопросе о значении исследования биографии и окружения писателя для понимания художественных произведений или негативный оттенок в употреблении слов «метафизика», «метафизический» И. И. Лапшиным, вероятно, имевшим в виду конкретного адресата.

В случае с Чижевским мотивы самоидентификации с обществом более или менее ясны.

Во-первых, это — «мотивировка от противного», то, что при интерпретации философских текстов мы называем «негативным опытом» или «полемическим контекстом»:[21]

трансцендентально-логические идеалисты вскоре действительно подверглись в большей или меньшей степени влиянию русского идеал-реализма. На этот путь вступил Яковенко». (*Н. О. Лосский*. Памяти философа Б. В. Яковенко // *Б. В. Яковенко*. Мощь философии / Отв. ред. А. А. Ермичев. СПб, 2000. С. 928).

[20] *B. Jakowenko (Hrsg.)*. Festschrift N. O. Losskij zum 60. Geburtstag. III. Ergänzungsband zur Zeitschrift «Der russische Gedanke». Bonn, 1934.

[21] *W. Janzen*. Über die Bedeutung des Begriffs «Polemischer Kontext» in der Geschichte der Philosophie // Wissenschaftliche Zeitschrift der

критическое отношение к источникам, осознание дефицита определенного типа философских знаний, мнимая или действительная непригодность существующих философских учений, школ и направлений для разрешения новых теоретических или жизненных проблем, неудовлетворенность господствующими философскими системами. Мы видели, что в мемуарах Чижевского полемический контекст его философского творчества отражен довольно четко: это догматизм, школярство, отсутствие интереса к первоисточникам, абсолютизация одной национальной или философской традиции, нечуткость ко всему новому в философии и науке, политизация, прагматизация, «православная аннексия»[22] философии при отсутствии свободной и творче-

Universität Halle. Halle, 1986, Bd. XXXV. H. 3. S. 114–120. А также расширенный русский вариант: *В. Янцен.* О значении понятия «полемический контекст» в истории философии // История философии и культура / Отв. ред. А. Т. Гордиенко. Киев, 1991. С. 26–34.

[22] Отношение Чижевского к религиозной философии претерпело существенную эволюцию: от неприятия к осознанию ее самобытности и ценности. Для начального периода деятельности Чижевского в Философском обществе характерно его письмо к Б. И. Николавскому от 15 октября 1925 года: «Дорогой Борис Иванович! Простите, должен Вас побеспокоить одним “разъяснением”. Дело в том, что кое-кто из берлинских тов <арищей> в частных разговорах (м<ожет> б<ыть,> несколько в шутку) утверждает, что я “впал в православие”. — Мне это утверждение тем более неприятно, что я здесь всегда выступаю против церковников и “православных философов”. Поскольку такие слухи дошли сюда, получается впечатление какой-то игры в прятки с моей стороны. — В действительности, оставив в стороне мою оценку христианства, как культурноисторического явления, я ни в какое православие не впадал. Наоборот веду, поскольку это здесь в моих силах, борьбу против православной аннексии философии и других областей культуры. — Это, к сведению, между пр <очим,> Вам и частным образом тем, кто, простите меня за резкость, даром тратит время на разговоры обо мне. — Я, конечно, не писал бы всего этого, если бы “слухи” не дошли до Праги и не создавали несколько двусмысленного положения, о котором я пишу выше. Источник — определенно: берлинские тов <арищи> (да здесь и нет почвы для зарождения таких слухов). —

ской атмосферы — вот часть того, что он не приемлет и постоянно критикует у некоторых из своих украинских, чешских, немецких и русских коллег.

Во-вторых, Чижевскому было что сказать Философскому обществу. Он уже и тогда — прекрасный знаток украинской, русской и немецкой культуры, энциклопедист, начавший свое высшее образование в Петербурге с математики и астрономии, ученик Зеньковского, Гуссерля, Хайдеггера, гегельянец, человек большого опыта, прошедший через увлечение марксизмом и политической деятельностью, повидавший тюрьмы царской охранки и большевиков, энергичный, творческий, ищущий ученый и педагог. В отличие от многих коллег он не замыкался в эмигрантской среде, а постоянно искал и находил контакты и общие темы с учеными страны проживания, старался принимать участие в международных конгрессах. Проживая постоянно в Праге, по меньшей мере четыре месяца в году он проводил в Германии: во Фрейбурге, где поддерживал постоянный контакт с Гуссерлем и Хайдеггером, и в Берлине, где общался с Б. И. Николаевским и меньшевиками, с М. Фасмером, Д. И. Дорошенко и С. Л. Франком. Уже в то время Чижевский не занимался случайными темами, а работал по продуманному плану, включавшему в себя *историю философии славянских народов, сравнительную историю славянских литератур, германославику, славянскую лексику, философию языка, историю церкви, теоретическую философию и историю славянской культуры* (темы расположены нами по степени их важности в его творчестве до 1945 года). Как видно из отчетов Чижевского, характерный для его методологии *интердисциплинарный и компаративный* подход к истории мысли не был чужд и Философскому обществу в целом.

В "опроверженнии" я, конечно, не нуждаюсь. Сердечный привет. Жму руку. Увидимся в ноябре? Ваш Дм. Чижевский. P. S. Этим я совершенно не желаю затушевывать моих расхождений с офиц <иальной> программой по иным вопросам». См.: *Nic.*: Box 476, Folder ID 23.

В третьих, будучи сравнительно молодым человеком и находясь в начале своей научной карьеры, Чижевский искал в Философском обществе (как и в других академических обществах и учреждениях Праги) не только культурную среду, творческую атмосферу, форум свободного обмена мнениями с профессионалами, но и *средство для самоутверждения, приобретения связей, получения имени*, словом, все то, что служит предпосылкой для обретения «своего места» в жизни или — выражаясь словами самого Чижевского — утверждения ее «онтологической устойчивости».

Отчеты и доклады Чижевского и в этой связи содержат много сведений, которые непросто найти в его автобиографических текстах.

Если до 15 февраля 1927 года он подписывался везде как «доцент Чижевский», то с 29 марта 1927 года он уже — профессор Украинского Высшего Педагогического Института имени Драгоманова. Это обстоятельство существенно повлияло на его прежние планы: с этого момента у него отпала необходимость в магистерской диссертации, которую по инициативе Н. О. Лосского он собирался защищать у С. Л. Франка в Русском Научном Инстиуте в Берлине.[23] Судя по письмам Чижевского к Г. В. Флоровскому,[24] план подготовки к защите

[23] Подробнее об этом см. в нашей публикации: *В. Янцен*. Об иррациональном в истории. Биографические заметки к переписке С. Л. Франка и Д. И. Чижевского (1932–1937, 1947 гг.). / Сост. М. А. Васильева. Русский Берлин. Материалы конференции. М. (в печати).

[24] Проследим хронологическую канву событий, связанных с русской магистерской диссертацией Чижевского, по его письмам к Г. В. Флоровскому (курсив наш):

5.09.1926 (Церинген): «Я, впрочем, еще не знаю, останусь ли я в Праге. По моим настроениям, если останусь, то буду рассматривать это как большое несчастье. Но и здесь что-то ничего хорошего (приличной и не слишком мне далекой работы) не находится пока. Есть кое-какие перспективы в Дрездене и в Берлине, но боюсь, что и из них ничего не выйдет. *В ноябре начну магистерский экзамен. Здесь все время почти что только на него и уходит. Много приходится делать доволь-*

магистерской диссертации в Берлине был реализован лишь частично: сдан экзамен и написана диссертация «О формализме в этике», замечательно объединявшая традиции современной русской и немецкой философии. Однако полная ее

но неинтересной и “не-стоющей” работы. — Во всякого рода собственных работах далеко не пошел. А в Праге из-за отсутствия книг обычно у меня — почти полный застой. (...) *“Умозрительных” впечатлений у меня, к сожалению, сейчас мало (в связи с магистерским экзаменом).* (...) В Прагу я приеду к 2 октября, (...) а в ноябре уеду в Берлин и м. б. останусь в Германии».

16.04.1927 (Прага): «Экзамен я начну в конце мая, т.к., по предложению Правления Союза Рус<ских> Академических Организаций за границей, в экзаменационную комиссию включен еще Н. О. Лосский, который будет в Берлине только в конце мая. Сейчас всецело занят делами экзаменационными».

19.11.1927 (Прага): «Я до 20. X пробыл в Германии. Много поработал. К сожалению, часть рукописей у меня по дороге украли. *Придется многое переделывать вторично, а — в частности — отложить 2-ую половину магистерского экзамена до весны*».

18.05.1928 (Прага): «Сейчас занят, главным образом, писанием большой работы об основоположениях этики, которую, вероятно, отлитографирую в качестве диссертации».

25.07.1928 (Церинген): «*Мои главнейшие темы сейчас — формальная этика* (заметка для Сборника Нар<одного> Университета и *магистерская диссертация*), обработка (немецкая) ряда докладов о Достоевском и докладов на др<угие> темы (...)».

10.10.1928 (Церинген): «(...) приготовил материал для одной из центральных глав моей книги о форм<альной> этике, а именно — “метафизику пространства и времени”. Все это надеюсь в ближайшее время напечатать».

31.10.1928 (Прага): «Я написал за последний месяц статью “Метафизика пространства и времени”. Собираюсь печатать».

<Без даты, конец 1928?>: «Сейчас готовим для 2-го т. Сборника Нар<одного> Унив<ерситета> небольшой философский отдел (статьи Гессена — о диалектике, Каткова — отрывок из его диссерт<ации> и *моя — «Представитель, знак, понятие, символ» — в виде конспекта центральная часть моей диссертации.* Ваше отношение к этой теме меня будет очень интересовать)».

20.01.1930 (Прага): *«Для русского “Формализма в этике” бузуспешно*

публикация не состоялась и для исследователей русской философии она осталась почти неизвестной.[25] По опубликованным ее частям[26] и кратким упоминаниям ее в переписке

ищу издателя.. “Совр<еменные> Записки” (издательство) почти что отказало, — во всяком случае их условия меня не привлекают».

7.04.1931 (Ремерштадт): «Летом, вероятно, снова вернусь во Фрайбург, если удастся устроиться материально. Иначе придется проживать где-нибудь здесь в провинции, где, правда, жить очень дешево, так что просуществую без больших затруднений — и *на время перейду от истории философии к систематической философии*: правда что печататься пока негде». (*Flor.*: Chizhevsky Papers).

[25] Помимо Г. В. Флоровского, о ней знал учитель Чижевского по Киевскому университету В. В. Зеньковский, кратко упомянувший ее в своей «Истории русской философии»: «Очень плодовит и имеет огромные заслуги в разных областях исторического изучения философии (русской, украинской, чешской, немецкой) Д. И. Чижевский. Он написал несколько философских этюдов по логике, этике, философии языка и философии истории. Но все это лишь материалы для некоей “чаемой” системы, которая лишь чувствуется в этюдах Чижевского. (...) К систематическим построениям имеют отношение этюды “О формализме в этике”, “Логика и этика”» (*Прот. В. В. Зеньковский*. История русской философии. Т. 2. Париж, 1950. С. 460). В личном архиве Чижевского в Галле (Tschi I) нашлись пока только материалы к этой диссертации, разбросанные по разным папкам: так, в папке № 40 (ед. хр. 1) имеются статьи «Пространство, время, Бог, микрокосмос» (17 стр.) и «Проблема конкретности в современной философии»; в папке № 41 (ед. хр. 2) — статья «Знак, понятие, символ» (25 стр.); в папке № 42 (ед. хр. 1) — статья «Вопрос “почему” и связи. Типы причинности» (9 стр.), (ед. хр. 3) — статья «О национальных формах этики» (7 стр.), статья на чешском языке «Современный кризис этической теории» (6 стр.), статья «Проблема формальной этики. К проблемам бытия и долженствования» (46 стр.), статья на украинском языке «Современный кризис в этике» (33 стр.), статья «К кризису современного нравственного сознания», (ед. хр. 4) — заметки об этике (11 стр.), (ед. хр. 5) — статья «К проблеме двойника у Достоевского (из книги о формализме в этике)» (46 стр.).

[26] *Д. Чижевский*. О формализме в этике. Заметки о современном кризисе этической теории // Труды Русского Народного Университета. Т. 1. Прага, 1928. С. 195–209; Проблема формальной этики [тези-

Чижевского все же можно судить об определенном влиянии на него идей Франка,[27] Гуссерля,[28] Хайдеггера[29] и Шелера.[30] Для чижевсковедов эта работа представляет огромный интерес: «критика этического формализма» — не только забытая центральная тема творчества Чижевского, но и своеоб-

сы доклада] // Философское Общество в Праге 1927–8 / Сост. Д. Чижевский. Прага, 1928. С. 9–11; Представитель, знак, понятие, символ. (Из книги о формальной этике) [тезисы доклада] // Там же. С. 20–24; К проблеме двойника. (Из книги о формализме в этике) // О Достоевском. Сб. статей под ред. А. Л. Бема. Прага, 1929. С. 9–38; Schiller und die «Brüder Karamazov» // Zeitschrift für slavische Philologie. 1929. Bd. 6. H. 1–2. S. 1–42; Этика и логика. К вопросу о преодолении этического «формализма» // Труды Русского Народного Университета. Т. IV. Прага, 1931. С. 222–240.

[27] Не исключено, что выбор темы диссертации (кризис современного нравственного сознания и его отражение в этике) и не исторического, а систематического плана ее рассмотрения, связанного с примерами из истории русской литературы, был сделан именно под влиянием Франка и его размышлений над книгой М. Шелера «О формализме в этике». Самого Чижевского еще со времени обучения его во Фрейбурге все-таки более привлекали исторические темы, особенно история русского гегельянства.

[28] Феноменологический метод описания явлений, приверженцем которого Чижевский себя открыто признавал.

[29] Попытка соединения в феноменологическом анализе не только гносеологии и онтологии, но и этики и онтологии, причем Чижевский в выдвижении проблем онтологии на первый план всегда справедливо подчеркивал приоритет Франка («Предмет знания», 1915) перед работами немецких философов (Н. Гартмана, М. Шелера и М. Хайдеггера).

[30] *M. Scheler.* Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik: ein neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus. 2. Aufl. Halle, 1921. Буквальное совпадение названия незавершенной магистерской диссертации Чижевского с этой книгой Шелера вряд ли случайно: она имелась в его личной библиотеке в Галле и в ней уже были сформулированы основные проблемы, рассматриваемые в диссертации Чижевского. См.: *Angela Richter (Hrsg.).* Dmitrij I. Tschižewskij und seine Hallesche Privatbibliothek. Bibliographische Materialien / Slavica Varia Halensia. Bd. 8. “Lit-Verlag” 2003. S. 101.

разный ключ к пониманию его биографии, так как вводимые им впервые в русскую философскую литературу выражения и понятия («место в жизни» как онтологическое понятие, «онтологическая устойчивость») имели непосредственный биографический подтекст. Для тех, кто знаком с творчеством Чижевского лишь по его литературоведческим и историко-философским трудам, влияние на него феноменологии и экзистенциализма остается неразрешимой загадкой: отыскать его там можно лишь с большим трудом, да и то в качестве едва уловимого проблемного фона, не дающего материала для широких обобщений. Иное дело — магистерская диссертация Чижевского, часть которой мы сегодня предлагаем вниманию читателей и в которой особенно заметно влияние Хайдеггера. Замечательно, что понятия Хайдеггера употребляются здесь в совершенно иных, самому Хайдеггеру несвойственных контекстах: в рамках этических проблем, в применении их к этическим теориям прошлого и современности, к проблеме различных способов данности общего и, наконец, к интерпретации художественных произведений. Здесь Чижевский подтверждает старую истину: хочешь проверить плодотворность философских методов и понятий — примени их к новому материалу, новой области опыта.

Идя по этому пути, мы и в судьбе архива и библиотеки Чижевского в Галле находим подтверждение его, казалось бы, парадоксального онтологического тезиса: «“книга” (...) не имеет самостоятельного бытия, но есть только отражение, отсвет бытия человека; *индивидуальность* книги создается только формирующей творческой волей человеческой индивидуальности и является отражением, отблеском последней». Более 40 лет наследие Чижевского хранилось, но не использовалось, и только в середине 90-х годов прошлого столетия была осознана его «индивидуальность» и начался постепенный возврат из «небытия».[31]

[31] *A. Richter (Hrsg).* In memoriam Dmitrij Tschižewskij (1894–1977). Halle, 1997; *A. Richter (Hrsg.).* Dmitrij I. Tschižewskij und seine Hallesche

Из воспоминаний Чижевского, из опубликованных его работ видим, что его философия, как и философия многих его коллег по Праге, осталась невостребованной и, как ни грустно это признавать, никому не нужной. Жизнь его после Праги постоянно складывалась так, что «свободными» оказывались для него «места» преподавателя русского языка, литературоведа, слависта, а все «места» философов бывали постоянно кем-то «заняты». Поэтому его философский талант вынужден был реализовывать себя в иных сферах творчества, в иных научных областях, в ином и, к сожалению, нередко популяризаторском ключе, расчитанном на иностранного читателя. *Как мог писать, как писал философ-Чижевский*, когда он обращался к посвященной публике, — показывают, в частности, публикуемые нами тезисы его докладов в Русском философском обществе в Праге.

В отчеты Чижевского, первый из которых был напечатан по старой, а второй — по новой орфографии, нами внесены незначительные изменения и поправки (изменено написание некоторых слов, разрядка повсюду заменена курсивом, а в случае написания фамилий — ради единообразия обоих отчетов — прописными буквами, исправлены также описки, отмеченные в примечаниях).

В заключение хочется выразить глубокую признательность проф. Ангеле Рихтер и доктору Армину Шлехтеру за предоставление материалов из личных архивов Чижевского в Галле и в Гейдельберге, Ирине Валявко, Рону Булатову и Екатерине Кудрявцевой за копии писем Чижевского к Г. В. Флоровскому, Б. И. Николаевскому и Б. В. Яковенко к О. Зибеку, В. Бушу за помощь в переводе латинских цитат, а всем вышеупомянутым лицам за любезное разрешение упоминания и публикации этих материалов в России.

Privatbibliothek. Bibliographische Materialien / Slavica Varia Halensia. Bd. 8. «Lit-Verlag» 2003. *В. Кортхаазе*. Дмитрий Чижевский и Родина его выбора — Германия. Берлин. 2003.

Архивы:

Tschi I: Некаталогизированный личный архив Д. И. Чижевского (1921–1945) при Институте славистики в университете городов Галле и Виттенберга.

Tschi II: Предварительно (без идентификации каждой единицы хранения) упорядоченный личный архив Д. И. Чижевского (1945–1977) в отделе рукописей и редких печатных изданий Гейдельбергской университетской библиотеки.

Flor.: Каталогизированный (без идентификации каждой единицы хранения) архив Г. В. Флоровского в отделе рукописей и редких печатных изданий Файерстоунской библиотеки Принстонского университета.

Mohr: Некаталогизированный архив издательства философской, исторической, правовой и богословской литературы И. К. Б. Мора (Пауля Зибека) в Тюбингене.

Nic.: Каталогизированная коллекция Б. И. Николаевского в архиве Гуверовского института при Стэнфодском университете.

Yurieff: Некаталогизированный личный архив З. О. Микуловской-Юрьевой в собрании В. Янцена в Галле.

Приложение:

Д. И. Чижевский. Философское общество в Праге[32] [1924–1927]

Летом 1922 г. в Берлине состоялось небольшое совещание русских философов, на котором было основано «Общество Русской Философии», ставившее себе задачей объедине-

[32] Впервые: Путь. 1927. № 8. С. 139–140. Исправленный оттиск этого отчета хранится в личном архиве Д. И. Чижевского при Институте славистики университета городов Галле и Виттенберга (Tschi I, ед. хр.: 19/4).

ние философов всех наций, интересующихся русской философией. Первое время деятельность Общества ограничивалась Берлином.

В декабре 1924 г. была создана Пражская группа Общества, вскоре оформившаяся как «Философское Общество», с февраля 1926[33] года состоящее при Русском Народном Университете в Праге.

В начале в члены Общества входило 20 человек. В течение последних лет в него вошло еще 4 новых члена и выбыло (за выездом из Праги) 8 человек. В настоящее время в составе членов Общества находится 16 человек. Состоялось 34 заседания и 4 торжественных собрания общества, на которых прочитано 46[34] докладов. Собрания общества посетило свыше 1000 человек, в том числе ряд славянских ученых.

На собраниях общества прочитаны следующие доклады:

11. XII.1924. Б. ЯКОВЕНКО: Сущность плюрализма.

11. II.1925. Проф. С. И. ГЕССЕН: О Логике Н. О. Лосского (доклад напечатан в русском издании «Логоса». Прага 1925).[35]

19. IV, 23. IV, 2. VII.1925. Проф. В. В. ЗЕНЬКОВСКИЙ, Н. О. ЛОССКИЙ и С. И. ГЕССЕН: О преподавании философии в средних учебных заведениях.

26. V.1925. Доцент Д. И. ЧИЖЕВСКИЙ: Гегель и французская революция (доклад напечатан в «Научном сборнике Украинского Педагогического Института в Праге»).

2. VI.1925. И. И. ЛАПШИН и Н. О. ЛОССКИЙ: Памяти А. И. Введенского.

9. VI.1925. Проф. Н. О. ЛОССКИЙ: Проблема конкретной этики (доклад напечатан в немецком издании «Логоса» 1926 г.).

[33] В оригинале опечатка: «1924».

[34] В «Пути» было напечатано: «35 докладов». Исправлено рукой Чижевского в его оттиске.

[35] В оригинале опечатка: «1924». Речь идет о статье: *С. Гессен.* Новый опыт системы логики на русском языке // Логос. Прага, 1925. С. 175–193.

22. X.1925. Собрание памяти Г. Гроция.

Проф. Е. В. СПЕКТОРСКИЙ: Гроций как философ.

Доц. Г. Д. ГУРВИЧ: Гроций и современная теория международного права (печатается в «Revue philosophique»).

Прив. доц. М. А. ЦИММЕРМАН: Гроций и современное право войны.

2. XI.1925. Собрание памяти Вл. Соловьева.

Проф. Н. О. ЛОССКИЙ: Учение Вл. Соловьева об эволюции.

Проф. В. В. ЗЕНЬКОВСКИЙ: Философия истории Вл. Соловьева.

Проф. Г. В. ФЛОРОВСКИЙ: Творческий путь Вл. Соловьева.

17. XI.1925. Проф. С. И. ГЕССЕН: О диалектике.

1. XII.1925. Проф. И. И. ЛАПШИН: Кант и Джемс.

15. XII.1925. Проф. Е. В. СПЕКТОРСКИЙ: Наукоучение А. Л. Блока.

22. XII.1925. Доц. Д. И. ЧИЖЕВСКИЙ: Гегель и Ницше (печатается в «Ruch filosofický»[36]).

2. II.1926. Г. М. КАТКОВ: Учение Фр. Брентано о реальности, как единственном предмете сознания.

16. II.1926. Проф. С. И. ГЕССЕН: Новое средневековье (напечатано в «Сов. Записках», Париж 1927).

23. II.1926. Проф. Г. В. ФЛОРОВСКИЙ: Состав идеи развития.

9. III.1926. Д-р Н. Е. ОСИПОВ: Революция и сон.

16. III.1926. Проф. Н. Н. АЛЕКСЕЕВ: О ценности знания.

23. III.1926. В. В. ЗЕНЬКОВСКИЙ: На темы окказионализма.

30. III.1926. Доц. Д. ЧИЖЕВСКИЙ: Феноменология, как наука.

13. IV.1926. Проф. Н. О. ЛОССКИЙ: Интеллект первобытного человека и просвещенного европейца (напечата-

[36] В «Пути» было напечатано: «Buch Philosophy». Исправлено рукой Чижевского в его оттиске.

но в «Совр. Записках» 1926 г. и в «Journal of Philos. Studies» 1926, vol. 1, 4).

20. IV.1926. Проф. Г. В. ФЛОРОВСКИЙ: К. Леонтьев.

7. V.1926. Доц. Н. П. САВИЦКИЙ: О необходимости историко-географического синтеза.

18. V.1926. Прив. доц. С. КАРЦЕВСКИЙ: О природе слова.

25. V.1926. Проф. Н. Н. АЛЕКСЕЕВ: Идея ценности и идея сущего.

16. XI.1926. Проф. Н. О. ЛОССКИЙ: Техническая культура и христианский идеал (печатается в журнале «Путь», Париж).

30. XI.1926. Г. М. КАТКОВ: К проблеме очевидности.

7. XII.1926. Д-р Н. Е. ОСИПОВ: Основные понятия медицины.

25. I. и 1. II.1927. Проф. Д. Г. МИХАЛЧЕВ: Философия как основная наука.

15. II.1927. Доц. Д. ЧИЖЕВСКИЙ: Кант как логик.

22. II.1927. Проф. Е. В. СПЕКТОРСКИЙ: Об образовании юридических понятий.

1. III.1927. Собрание памяти Песталоцци.

Проф. С. И. ГЕССЕН: Песталоцци как философ и педагог (печатается).

А. П. ПАВЛОВ: Судьба Песталоцци в России.

15. III.1927. Проф. И. И. ЛАПШИН: Об интуиции философов.

22. III.1927. В. В. САВИНКОВ: Что такое оккультизм?

29. III.1927. Проф. Д. ЧИЖЕВСКИЙ: Философия ночи.

6. IV.1927. Проф. И. И. ЛАПШИН: Памяти Ф. Бэкона.

Проф. Д. ЧИЖЕВСКИЙ: Бэкон-утопист.

Проф. Е. В. СПЕКТОРСКИЙ: Место Бэкона в истории идей.

Все доклады сопровождались оживленными прениями, в которых принимали участие члены Общества и гости.

Общество предполагает издать краткий литографированный отчет о своей деятельности.

Правление Общества в 1925–6 гг. состояло из Н. О. Лосского, С. И. Гессена, Д. И. Чижевского, в 1926–7 гг. из И. И. Лапшина, Г. В. Флоровского, Д. И. Чижевскаго. Секретарем состоит Д. И. Чижевский (адрес: Horní Černošice u Prahy, č. 138).

Д. И. Чижевский
Философское общество в Праге[37]. 1927–1928

Философское Общество в Праге возникло в декабре 1924 года. С февраля 1926 г. Общество состоит при Народном Университете.

За истекшие 4 учебных года Обществом устроено 59 собраний (из них 4 закрытых и 6 внеочередных). Отчет о первых трех годах деятельности Общества напечатан в «Пути» № 8 и в «Ruch filosofický» 1927 /28, кн. I. В 1927 /28 учебном году

[37] 29-страничный литографированный машинописный отчет, распространявшийся среди членов Философского общества в Праге, секретарем которого был с 1925 по 1929 год Д. И. Чижевский. Экземпляр этого отчета хранится в личном архиве Д. И. Чижевского при Институте славистики университета городов Галле и Виттенберга (Tschi I, ед. хр.: 19/5). Отчет был оставлен автором без подписи. Не упоминается он ни в библиографии печатных трудов Чижевского за тот период (*D. Gerhardt*: Schriftenverzeichnis von D. I. Čyževśkyj (1912–1954). In: *Vasmer M. (Hrsg.)*: Festschrift für Dmytro Čyževśkyj zum 60. Geburtstag am 23. März 1954. Berlin, S. 1–34), ни в составленной самим Чижевским библиографии своих трудов, хранящейся во второй части его личного архива при отделе рукописей и редких книг библиотеки Гейдельбергского университета (Tschi II, Heid. Hs. 3881, B 628). Но авторство Чижевского очевидно не только из стиля текста и дословного совпадения некоторых его частей с опубликованными им отчетами, но и упоминанием работы Чижевского над этим отчетом в его письмах к А. Л. Бему от 25 мая, 15 июня и 21 июля 1928 года (обнаружены в фонде А. Л. Бема в Литературном архиве Музея национальной письменности в Праге и готовятся к печати М. Магидовой). На обратной странице обложки отчета имеется рекламное сообщение: «Печатается и появится в свет в октябре: "ТРУДЫ ФИЛОСОФСКОГО ОБЩЕСТВА В ПРАГЕ", т. I».

состоялось 12 собраний и одно торжественное заседание памяти Ньютона, заслушано на всех этих собраниях 22 доклада; присутствовало на собраниях в среднем по 24 человека.

Правление Философского Общества с особым удовлетворением отмечает, что, несмотря на уменьшение русской колонии в Праге, посещаемость заседаний Общества не падает, что Обществу удалось сплотить вокруг себя постоянный круг посетителей, слушателей и участников в дискуссиях — молодых и старых друзей философии, особенно отрадным Правление считает участие в работе Общества целого ряда представителей конкретных наук и нескольких славянских ученых.

В настоящее время Правлением Общества предпринимаются шаги к напечатанию сборника трудов Общества. Из заслушанных на собраниях Общества 70 докладов напечатано или печатается целиком или частями в различных изданиях — русских, чешских, украинских, хорватских, французских, немецких, английских — около 20 работ. Значительное количество работ, зачитанных на заседаниях Общества, могло бы быть опубликовано немедленно, если удастся изыскать средства для печатания.

Правление. Прага. 15. VI.1928

Извлечение из протоколов Общества.

[36-ое заседание 17. V.1927.

Заседание памяти Спинозы. Заслушаны доклады проф. Н. О. ЛОССКОГО: Пантеизм у Спинозы и проф. Е. В. СПЕКТОРСКОГО: О старом и новом спинозизме.

37-ое заседание 24. V.1927.

Заслушан доклад проф. С. И. ГЕССЕНА: О свободе воли (по поводу книги Н. О. ЛОССКОГО)].[38]

[38] В отчетах Д. И. Чижевского отсутствуют данные о 36 и 37 заседаниях общества. Сведения о темах докладов 36 и 37 заседаний нам удалось восстановить по первому тому «Хроники культурной, науч-

38-ое заседание 26. X.1927.

Присутствовало 7 членов Общества и 16 гостей. Заслушаны доклады С. И. ГЕССЕНА, И. И. ЛАПШИНА и Н. О. ЛОССКОГО: II-й съезд польских философов в Варшаве. В прениях принял участие Д. И. ЧИЖЕВСКИЙ.

Внеочередное заседание памяти Ньютона (совместно с семинаром по общим вопросам естествознания) 8. XI.1927. Присутствовало около 50 человек. Заслушаны доклады И. И. ЛАПШИНА: Значение Ньютона в философии, В. В. СТРАТОНОВА: Значение Ньютона в астрономии и А. А. ЭЙХЕНВАЛЬДА: Принципы механики.

39-ое заседание 16. XI.1927.

Присутствовало 6 членов и 15 гостей. Заслушан доклад Е. Л. БУНИЦКОГО: Логика и математика (тезисы его напечатаны в приложении к настоящему отчету). В прениях приняли участие Н. О. ЛОССКИЙ, С. И. ГЕССЕН, Д. И. ЧИЖЕВСКИЙ, г-н КАЗИМИРСКИЙ и И. И. ЛАПШИН.

40-ое заседание 23. XI.1927.

Присутствовало 7 членов Общества и 8 гостей. В распорядительной части заседания избраны членами Общества Е. Л. БУНИЦКИЙ, Е. А. ЛЯЦКИЙ и М. А. ЦИММЕРМАН. Заслушан доклад Д. И. ЧИЖЕВСКОГО: Советская философия (напечатан в «Современных Записках т. XXXIII и в со-

ной и общественной жизни русской эмиграции в Чехословацкой республике». *Под общ. ред. Л. Белошевской.* Прага, 2000. Т. 1. С. 269–270. Кстати, данные о 35 заседании (25. IV.1927), приводимые в этом издании (с. 267), к сожалению, неверны, так как в них указывается название доклада Чижевского «Представитель, знак, понятие, символ», прочитанного, согласно отчету самого Чижевского, того же числа, но в 1928 году. Среди опубликованных докладов, прочитанных в обществе, Чижевский также упоминает доклад жившего тогда в Париже Г. В. Флоровского «Проблема творения в религиозной философии», датируя его 27. V.1927 года. Если речь не шла о каком-то внеочередном заседании, то здесь у Чижевского возможна опечатка и данный доклад следует также отнести к 37 заседанию общества, состоявшемуся 24. V.1927 года (В. Я.).

кращении в «Ruch filosofický» 1927 /28, кн. III). В прениях приняли участие С. И. ГЕССЕН, Н. Е. ОСИПОВ, Е. Л. БУНИЦКИЙ и И. И. ЛАПШИН.

41-ое заседание 30. XI.1927.

Присутствовало 5 членов Общества и 18 гостей. Заслушан доклад И. И. ЛАПШИНА: О «бессознательном» в научном творчестве (печатается в «Воле России», тезисы помещены в приложении). В прениях приняли участие Н. Е. ОСИПОВ, Е. Л. БУНИЦКИЙ и С. И. ГЕССЕН.

42-ое заседание 14. XII.1927.

Присутствовало 5 членов Общества и 5 гостей. Заслушан доклад Д. И. ЧИЖЕВСКОГО: Проблема формальной этики (тезисы — в приложении). В прениях приняли участие Е. Л. БУНИЦКИЙ и И. И. ЛАПШИН.

43-ее заседание 1. II.1928.

Присутствовало 7 членов Общества и 23 гостя. Заслушан доклад С. И. ГЕССЕНА: Достоевский и Вл. Соловьев (печатается в «Современных Записках», краткое изложение — в приложении). В прениях приняли участие Д. И. ЧИЖЕВСКИЙ, Н. О. ЛОССКИЙ, Е. А. ЛЯЦКИЙ и И. И. ЛАПШИН.

44-ое заседание 22. II. 1928.

Присутствовало 9 членов Общества и 21 гость. Заслушан доклад Н. О. ЛОССКОГО: Мифическое и современное научное мышление (тезисы — в приложении). В прениях приняли участие Д. И. ЧИЖЕВСКИЙ, С. И. ГЕССЕН, Е. Л. БУНИЦКИЙ, И. И. ЛАПШИН и М. В. ШАХМАТОВ.

45-ое заседание 7. III.1928.

Присутствовало 7 членов Общества и 8 гостей. Заслушан доклад Е. Л. БУНИЦКОГО: Количество и качество (тезисы — в приложении). В прениях приняли участие Д. И. ЧИЖЕВСКИЙ, Н. О. ЛОССКИЙ, И. И. ЛАПШИН и С. И. ГЕССЕН.

Общее годичное собрание членов Общества.

Присутствовало 7 человек. Заслушан и утвержден доклад Правления. Новое Правление избрано в составе И. И. ЛАПШИНА, С. И. ГЕССЕНА и Д. И. ЧИЖЕВСКОГО.

46-ое заседание 21. III.1928.

Присутствовало 6 членов Общества и 39 гостей. Заслушан доклад Д. Н. ИВАНЦОВА: Разрешима ли проблема хозяйственной ценности в рамках теоретической экономии? (тезисы — в приложении). В прениях приняли участие П. Б. СТРУВЕ, С. И. ГЕССЕН, А. Н. АНЦИФЕРОВ, Д. И. ЧИЖЕВСКИЙ и И. И. ЛАПШИН.

47-ое заседание 4. IV.1928.

Присутствовало 5 членов Общества и 11 гостей. Заслушан доклад А. Л. БЕМА: Об определении историко-литературных понятий (изложение — в приложении). В прениях приняли участие Н. Е. ОСИПОВ, Д. И. ЧИЖЕВСКИЙ, Р. Н. ПЛЕТНЕВ, А. Т. ПАВЛОВ и И. И. ЛАПШИН.

48-ое заседание 25. IV. 1928.

Присутствовало 8 членов Общества и 7 гостей. Заслушан доклад Д. И. ЧИЖЕВСКОГО: Представитель, знак, понятие, символ (тезисы — в приложении). В прениях приняли участие Н. О. ЛОССКИЙ, С. И. ГЕССЕН, Н. Е. ОСИПОВ, Е. Л. БУНИЦКИЙ и И. И. ЛАПШИН.

49-ое заседание 9. V.1928.

Присутствовало 7 членов Общества и 15 гостей. В рамках дискуссии о проблеме индивидуальности сделаны доклады: Н. О. ЛОССКИМ: Индивидуальность, Г. М. КАТКОВЫМ: Об источнике понятия об индивидуальности, Е. Л. БУНИЦКИМ: Проблема индивидуальности у Haerring'a, Н. Е. ОСИПОВЫМ: Понятие нидивидуальности в медицине, Д. И. ЧИЖЕВСКИМ: Проблема индивидуальности в библиографии и И. И. ЛАПШИНЫМ: Проблема индивидуальности (тезисы всех докладов — в приложении). В дальнейшей дискуссии принял участие, кроме докладчиков, А. Т. ПАВЛОВ.

Приложение

Тезисы докладов

Доклад Е.Л. БУНИЦКОГО
Логика и математика.

Связь логики и математики несомненна, так как математические предложения доказываются путем дедукции. В последнее столетие, со времени открытия Н.И.Лобачевским новой неэвклидовой геометрии (1826г.), эта связь перешла в тесное сродство.

Лобачевский, в поисках непрямого доказательства V-го постулата Эвклида (постулата теории параллельных прямых), отверг этот постулат и вывел отсюда ряд геометрических предложений. В результате получилась новая система геометрии, свободная от противоречий, но отличная от эвклидовой. В геометрии Лобачевского через точку О вне прямой АВ на плоскости проходит не одна прямая, не пересекающая АВ, а целый пучок таких прямых; сумма углов каждого треугольника меньше двух прямых; нет подобных фигур и т.п. В силу привычки к системе Эвклида почти все современные Лобачевскому математики встретили новую геометрию враждебно. Признавая логическую правильность изложенных Лобачевским предложений, они все же сомневались в истинности новой геометрии, допуская возможность прийти к противоречиям в дальнейших ее выводах. Лобачевский возражал, что с такой точки зрения можно сомневаться в правильности и эвклидовой и вообще всякой геометрии; однако, обе системы геометрии, и Эвклида, и его, логически верны, так как в основных тригонометрических уравнениях, определяющих все построение геометрии, нет противоречнй ни у него, ни в эвклидовой геометрии. Это указание Лобачевского действительно решает вопрос, и доказательство правильности той или иной системы геометрии в современ-

ной математике основывается на аналитических, т.е. в конечном итоге на арифметических соображениях.[x] Геометрия Эвклида (а с нею и обычная школьная геометрия) исходит из небольшого числа аксиом, заимствованных из опыта. Но опыт дает лишь систему моделей, лишь приблизительно осуществляющих аксиомы геометрии, и естественно возникает вопрос, важный и для философа, и для логика, и для математика *о существовании вещей, вполне точно удовлетворяющих системе аксиом той или иной геометрии.*

Путь, ведущий к решению этого вопроса, указан в 60-х годах прошлого столетия Riemann'ом, давшим общее чисто аналитическое изложение различных систем геометрии и открывшим возможность построения еще одной новой геометрической системы, называемой в узком смысле Riemann'овой: в этой геометрии сумма углов всякого треугольника больше двух прямых, и вовсе нет параллельных прямых.

В чисто аналитическом изложении геометрии точки задаются численно, их координатами; число измерений пространства может равняться любому целому положительному числу (n); линии, поверхности и другие образы задаются уравнениями; длины, углы, площади и т.п. выражаются аналитически. Таким путем созданы аналитические образы, строго удовлетворяющие аксиомам Эвклида, и другие образы, подчиненные аксиомам георметрии Лобачевского или Riemann'a; этим и доказано отсутствие противоречий в каждой из этих геометрических систем, доказана истинность каждой из них. Вместе с тем аксиомы геометрии и математически стали таким образом аксиомами анализа, аксиомами арифметики. Критическое исследование аксиом арифметики выяснило близкое родство их с аксиомами логики. Излагая арифметику либо по Grassmann'y, либо по Cantor'y, мы всегда приводим понятие о числе и величине к таким основным категориям, как элемент, класс (множество), соответствие, последовательность, присоединение элементов, ко-

[x] Сравни тезисы доклада «Количество и качество».

торые неизбежны и в логике. Сейчас аксиомы математики — это в то же время аксиомы логики. К сожалению, указанные выше основные категории, связанные с общей теорией множества (Mengenlehre по Cantor'y), могут иногда приводить к парадоксальным антиномическим представлениям.[xx] Однако в начале нынешнего столетия Zermelo удалось построить систему аксиом теории множеств, свободную от таких антиномий.

Доклад **И. И. ЛАПШИНА**
Бессознательное в научном творчестве.
(доклад печатается в «Воле России» и представляет первую главу подготовляемой к печати книги)

Все психические процессы, входящие в состав творческой деятельности ученого, могут найти себе надлежащее объяснение без допущения в качестве соучаствующего фактора абсолютно бессознательного психического начала, *сообщающегося с сознанием* ученого, иначе говоря, все факты, относящиеся к области научного творчества, объяснимы без предположения соучастия какой-либо активности «подсознательного я» или «подсознания» или «сверхсознательного я». Абсолютно бессознательное, как психическое начало, не может служить принципом научного объяснения, так как всякая попытка воспользоваться им *в пределах опыта* неизбежно приводит к внутренним противоречиям. Существование абсолютно бессознательного за пределами опыта не может быть ни доказано, ни опровергнуто, как и любое другое метафизическое предположение.

Вера в существование абсолютно-бессознательной психики есть периодически повторяющаяся в истории философии *метафизическая иллюзия*. Каждый новый шаг при углублении в изучение нашей душевной жизни дает повод к воз-

[xx] Таковы парадоксы B. Russel'я в его «The principles of mathematics», 1903.

рождению надежд на возможность доказать существование абсолютно-бессознательного начала, но вскоре подобные надежды рассеиваются. Объясняется это явление тем, что активность метафизически-бессознательного может служить полезной рабочей гипотезой, но лишь в тех пределах, в которых она при ближайшем анализе *разлагается* на кооперацию ясно-сознательних, смутно-сознательных и физиологически-бессознательных процессов. Поводы к возникновению подобных метафизических иллюзий могут быть различные — наклонность к анимизму вообще, пользование этическим дуализмом «доброго» и «злого» начала, применение понятия «бессознательного» как умышленной фикции по аналогии с фикциями в математике, тенденция к умалению самобытности и богатства сознания как творческой индивидуальности, *телеологическое* применение данного понятия с эвристической целью и, наконец, вообще «*метафизическая потребность*» олицетворять философские понятия.

Подробно анализируя принятое понятие бессознательного в области *наследственных предрасположений, чувствований, памяти, творческого воображения, мышления и воли*, автор иллюстрирует свои положения многочисленными примерами в виде показаний ученых и философов относительно творческого процесса.

Доклад Д. И. ЧИЖЕВСКОГО
Проблема формальной этики.

1. Анализ основной проблемы формальной этики является необходимым условием для построения целостной этической системы. Существующие анализы формальной этики (Шелер, Ф. Гильдебранд, Гурвич, Николай Гартман), однако, в ряде пунктов недостаточны.

2. *Логический* анализ основной проблемы формальной этики приводит нас к выводу, что отсутствуют логические предпосылки для утверждения, что этическое действование должно исходить из общих принципов, данных в форме

общих суждений (аналогичных по структуре законам природы, Кант). Законы этического действования не могут быть отлиты в форму общих суждений и между такими суждениями и конкретным этическим действованием (самоопределением индивидуальной воли) не может быть установлено логическое соотношение подчинения (Subsumption). Ведь даже в логической сфере отношение подчинения (Subsumption) не является единственным возможным отношением частного и общего. — В истории философской мысли мы встречаем примеры установления иных отношений между этическими принципами и конкретным этическим действованием, чем отношение подчинения (Subsumption) — таково учение Аристотеля об этическом habitus'е[39] и «конкретном» (ἕξις, τὸ καθ' ἕκαστα). Таков же этический смысл всякой (христианской и нехристианской) агиографии.

3. *Антропологический* анализ показывает необоснованность полного отрицания этического значения «удовольствия» или «наслаждения» (Lust, ἡδονή). Платон правильно отрицал за ἡδονὴ этическое значение, *поскольку* оно является *абстрактным*, уравнивающим все конкретные случаи принципом этического действования («Горгий»). Кант же отрицал в Lust именно его *конкретность*, его привязанность к hic et nunc.[40] Между тем, никакое действование невозможно без привязанности человека к *этому* — конкретному, к *этому* — непосредственно-данному, в чем реализуются все ценности этического действования. *Любовь* к конкретному с неизбежным элементом себялюбия, в ней заключенным, есть тот принцип, который создает самую *возможность* этического самоопределения воли (проблема Дон-Кихота и Дон-Хуана).

Принцип наслаждения имеет значение для этического действования еще и в том отношении, что в меоничности насла-

[39] *Habitus* — склад, состояние, образ мыслей, привычек, поведение (лат.) (В. Я.).

[40] *Hic et nunc* — здесь и теперь (лат.) (В. Я.).

ждения (Платон) раскрываются в непосредственности глубокие этико-метафизические проблемы — бессмысленность преходящего бытия самого по себе и проблема бессмертия.

4. *Онтологический* анализ формальной этики показывает, что с ее точки зрения игнорируются индивидуальность и индивидуальное бытие личности. Закон, значимый для всех, равнодушен к тому, кто его осуществляет, индивидуальность растворяется в надиндивидуальном, личное — в безличном, индивидуальное *бытие* утрачивает *смысл*. Последовательное развитие этического формализма привело к раскрытию заложенных в нем «опасностей». Такую опасность выявила трагически-бессмысленная идея *вечного повторения* Ницше (Simmel: Schopenhauer und Nietzsche. VIII). — Всякая рационалистическая формальная этика с неизбежностью ведет стоящего на ее почве субъекта этического действования к потере чувства ценности индивидуального бытия, да и к потере подлинной онтологической устойчивости самосознания. Отсюда — такое замечательное психологическое явление, как образ *двойника* в литературе XIX века (анализ идеи двойника у Достоевского — в моих статьях «Шиллер и Достоевский» — печатается — и «Проблема двойника у Достоевского» — готовится к печати). Философское значение проблема двойника приобретает при анализе этических построений А. Смита, Канта, Ницше. — «Формализм» ведет, наконец, к утрате онтологической связи субъекта этического действования с его реальным окружением — «ближними» и обществом. Реальным психологически-этическим мотивом становится для *так* изолированного субъекта вместо любви *эгоцентрический стыд* (Достоевский, Ницше).

5. С точки зрения *философии религии* этический формализм получает положительную оценку, поскольку он правильно подчеркивает исключительное положение человека в системе мироздания и своеобразие достоинства человека, которому не дано *готовых*, определенных путей к добру и которому приходится их намечать и пролагать; но формализм оказывается не в состоянии сделать всех надлежащих отсюда

выводов; он игнорирует проблему «осуществления», иными словами, — проблему *реализации* добра, проблему самой возможности путей к добру — ведь гарантии добра не даются этическим законом, но могут быть даны лишь Абсолютным бытием (проблема «благодати», в зачаточной форме заключенная уже в «демоне» Сократа). Игнорируется и не менее религиозно-существенная проблема «судьбы». — Самим Кантом обе проблемы ставились (см. «Grundlegungen zur Metaphysik der Sitten», III), но оказались недоступными разработке в пределах этического формализма.

6. Сообразуясь с этими критическими замечаниями, надлежит строить систему этики: а) принимая во внимание все возможные формы отношения индивидуальной воли к этическим принципам и вообще к идеальному миру, б) рассматривая связь индивидуальной воли не только с этическими принципами, но и с *конкретной* реальностью, в) не забывая о *смысле* индивидуального бытия, г) не упуская из виду, что реализация добра возможна не одними только усилиями индивидуальной человеческой воли или многих воль, но лишь при соучастии Абсолютного бытия.

Доклад С. И. ГЕССЕНА
Достоевский и Влад. Соловьев.
(напечатан в №№ 35 и 37 «Современных Записок»)

Дружба между Достоевским и Соловьевым приобрела характер особенно тесного философского общения незадолго до и во время писания «Братьев Карамазовых» и «Критики отвлеченных начал», вышедших в один и тот же год (1880). Сравнение содержавшейся в последнем романе Достоевского системы нравственной философии с системой этики, развитой Соловьевым в его докторской диссертации, показывает, что Соловьев развил в понятиях то, что Достоевский показал в художественных образах: и там и здесь поэт и философ различают три ступени, или три образа Добра — добро природное, добро рациональное и добро-

любовь, укорененное в мистическом плане нашего существования; и там и здесь в центре нравственной философии стоит притча об искушении Спасителя в пустыне. — Однако, между обеими системами имеется и существенное различие. Достоевский решительно преодолел в «Братьях Карамазовых» свою утопию устрояемого любовью земного царства, в котором благодать вытесняет добро и любовь, отменяет право. Эта утопия, вкладываемая им в уста Ивана Карамазова, преодолевается в «Братьях Карамазовых» идеей Царства Божия как бытия, возвышающегося над противоположностью добра и зла и потому не упраздняющего предварительных и относительинх ступеней добра и права. Правда автономной нравственности вполне признается Достоевским, отвергающим только вырождение автономии добра в своеволие. Напротив, «Критика отвлеченных начал» — и этим объясняются все отличия развитой в ней системы этики от понимания добра в «Братьях Карамазовых» — не проводит грани между сверхпротивоположным Царствием Божим и добром, как оно осуществляется в земной жизни: «свободная теократия», которую обосновывает здесь Вл. Соловьев, есть утопия, коренящаяся в смешении Сверхдобра и Добра, в игнорировании правды идеи автономной нравственности. «Свободная теократия» есть уступка в пользу «положительного богословия», отказ от «богословия отрицательного», лежащего в основе развитого в «Братьях Карамазовых» мировоззрения. Путь Вл. Соловьева от «Критики отвлеченных начал» к «Оправданию добра» и далее к «Трем разговорам» есть последовательное преодоление этой утопии свободой теократии, которую подсунул ему Достоевский, сам, однако, преодолевший ее в своем гениальном романе. Вл. Соловьев в последних своих сочинениях все более и более сознает грань, лежащую между сверхпротивоположным бытием Царства Божия и осуществленным на земле добром, остающимся всегда сопряженным со злом. Отсюда все более высокая оценка им человеческой свободы и самостоятельной, хотя и относительной ценности не только умаленных сту-

пеней добра, но и ступеней права и хозяйства. Отсюда все большая близость и в деталях развиваемой Вл. Соловьевым в его последних сочинениях системы нравственной философии к нравственно-религиозному мировоззрению «Братьев Карамазовых». Одним словом, если Достоевский, как гениальный поэт, интуитивно сразу преодолел свою утопию свободной теократии в своем последнем романе, то Вл. Соловьев преодолевал ее шаг за шагом в течение всей своей жизни, как то и подобает дискурсивному мыслителю.

Доклад Н. О. ЛОССКОГО
«Мифическое» и современное научное мышление.

1. Кассирер в своей книге «Philosophie der symbolischen Formen» задался целью найти систему категорий мифического миропонимания и свести ее к единому духовному принципу.

2. Исходя из гносеологии трансцендентального идеализма, Кассирер не дал удовлетворительного решения поставленной им задачи: а) система категорий мифического миропонимания и система категорий научного миропонимания в его изображении непримиримо противоречат друг другу; между тем, человеческий дух нуждается в примирении их, так как религиозная жизнь и художественное мировосприятие не могут обойтись без категорий мифического миропонимания; б) система категорий мифического миропонимания, по его мнению, беднее системы категорий науки, — именно в ней нет понятий основания, целого, части, жизни, смерти и др.

3. Кассирер, как представитель трансцендентального идеализма, упускает из виду, что отсутствие понятия не свидетельствует еще об отсутствии в сознании соответствующего предмета: мифологическое сознание оперирует всеми перечисленными категориями, не умея, однако, выразить их в форме понятия.

4. Гносеология интуитивизма более пригодна для открытия системы категорий мифического миропонимания и примирения ее с системой категорий науки.

5. Мифическое понимание причинности содержит в себе в неопознанной форме следующие моменты бытия: субстанциального деятеля, творческое усилие, цель, ценность и последовательность во времени. Причинное возникновение события представляется при этом как личный индивидуальный свободный творческий акт, а не как элемент законосообразного безличного порядка.

6. Наука, отвлеклась от сложного содержания причинности, сохранила из его состава только временный порядок и подвергла его *искажению*, перенеся категорию законосообразности, необходимой связи на течение реальных процессов (детерминизм).

7. Научное понятие причинности, если устранить из его состава указанное искажение бытия, есть *абстракция* из полного содержания причинности, наличествующего в мифическом мировосприятии; в таком случае мифическое понимание причинности и научное не противоречат друг другу.

8. Точно так же научное понимание субстанциальности, пространства, времени, числа есть *абстракция* из мифического понимания.

9. Сложные категории мифического миропонимания опознаны в философских системах, имеющих характер *органического конкретного идеал-реализма* (Платон, Аристотель, Плотин, Августин, Фома Аквинский и др., Шеллинг, Гегель, Вл. Соловьев и др.).

10. Научные категории, поскольку они суть абстракции из сложных категорий органического конкретного идеал-реализма, не противоречат этому философскому направлению.

11. Дальнейшее нормальное развитие науки и научных методов должно осуществляться путем постепенного осторожного включения в ее состав категорий органического конкретного идеал-реализма (и, следовательно, мифического миропонимания). Таким путем может быть осуществлен синтез науки, философии и религии.

Доклад Е.Л. БУНИЦКОГО
Количество и качество.

В обыденной речи, а иногда и в философских рассуждениях качество резко противопоставляется количеству. Но такое резкое противопоставление лишено основания, и если под качеством подразумевать категорию признака или свойства в широком смысле, то категория оказывается более общей, и в ней количественные соотношения занимают подчиненное место; в области философских наук на это указано уже Кантом и Гегелем. Во всяком случае, в современной математике учение о количестве основано на некоторых качественных соотношениях.

Обратимся прежде всего к числам натурального ряда. Составим из знаков (e) и (n) всевозможные размещения с повторениями, начинающиеся со знака (e), и расположим их в бесконечный ряд следующим образом:

(1) e [en, ee [enn, ene, een, eee [ennn, enne, enen, enee, eenn, eene, eeen, eeee [.....

Здесь каждая группа размещений между вертикальными чертами получена последовательно из размещений предыдущей группы присоединением справа сперва знака (n), а затем (e). Попарно различные и следующие один за другим в строго определенном порядке символы (e), (en), (ee).... ряда (1) обладают всеми свойствами чисел натурального ряда. Действительно, символы-числа ряда (1) пригодны и для отвлеченного счета и для пересчитывания предметов. Для них можно создать теорию сложения, вводя формально простую в данном случае таблицу сложения

(2) n+n=n, e+n=n+e=e, e+e=en

и применяя обычные правила сложения многозначных чисел. Затем, развив теорию вычитания, умножения и деления, можно построить всю арифметику рациональных и иррациональных чисел и все здание анализа. Это и не удивительно, так как ряд (1), если ввести обычные в арифме-

тике обозначения e=1 (единица) и n=0 (нуль), переходит в натуральной ряд чисел 1, $(10)_2$, $(11)_2$, $(100)_2$,...., записанных по двоичной системе. Исходить ли при построении арифметики из ряда (1) или, следуя идеям H. Grassmann'a (опубликованным в 60-х годах прошлого столетия), определять натуральное число, как один из бесконечного ряда знаков a, b, c..., следующих один за другим в строго определенном порядке, или, по Cantor'y (который развил свое учение во второй половине прошлого столетия), строить понятие о натуральном числе из сравнения мощностей конечных множеств, — во всякой из этих систем арифметики понятие о натуральном числе приводится к таким чисто качественным категориям, как «отдельный элемент», «собрание элементов» (множество, группа), «присоединение» элементов, «соответствие» и «порядок» элементов.

В современной математике понятие о «количестве вообще» или, как чаще говорят, о «величине» основано на так называемых *постулатах сравнения*.[x] В этих постулатах речь идет о трех качественных соотношениях ρ, β, μ, которыми связаны те или другие пары некоторых предметов a, b, c..., и которые удовлетворяют небольшому числу известных условий (точно указанных у Stolz'a). Если эти условия-постулаты соблюдены, то отношения ρ, β, μ (в остальном произвольные) обозначаются соответственно словами «равно», «больше» и «меньше», а подчиненные этим отношениям предметы a, в, c,... называются «величинами». Вот, например, некоторые из постулатов сравнения: из a ρ b и b ρ c следует a ρ c (или из a = b, b = c следует a=c; *транзитивность равенства*); из a ρ b, b β c следует a β c, (или из a = b, b > c следует a > c; замена одного из членов неравенства равным элементом); из a β b, b β c следует a β c (или из a > b, b > c следует a > c; *транзитивность неравенства одного смысла*) и т. п. Применимость постулатов сравнения к тем или иным объектам мысли каждый раз должна быть доказана.

[x] O. Stolz: Vorlesungen über allgemeine Arithmetik, т. I, § 3, стр. 4—5.

Что это чисто качественное понятие о величине применимо не только к величинам численным, ясно из примера ряда классов (A), (B), (C),... любых понятий, из которых каждый предшествующий включает в себя последующий. Если тождество классов назвать *равенством*, класс (A), включающий в себя (B), назвать *большим* класса (B), а класс (B) *меньшим* (A), то эти понятия равного, большего и меньшего подчиняются постулатам сравнения (в согласии с принятой в логике номенклатурой: «больший», «меньший» термин). Количественные соотношения наиболее исследованы в точных науках, но они по существу не отграничены от качественных,[41] а являются производными от последних. Конечно, можно логически отличать те качественные отношения, которые не приводятся к количественным. Но[42] было бы ошибочным считать лишь количественные отношения характерными для безусловно точного, например, математического мышления. Точное математическое мышление возможно и вне количественных отношений, что обнаруживается, между прочим, в теории субституций и в общей теории групп: в виде примера можно привести алгоритм[43] умножения субституций и доказательство сочетательного закона при их умножении.

Доклад Д. Н. ИВАНЦОВА
Разрешима ли проблема хозяйственной ценности в теоретической экономии?

1. Поскольку проблема хозяйственной ценности сводится к выяснению неэкономическкх корней экономической оценки, она неразрешима в рамках теоретической экономии, как неразрешим в рамках всякой другой науки вопрос о происхождении изучаемых ею явлений иного рода, составляющих предмет ведения других наук.

[41] В оригинале описка: «количественных» (В. Я.).
[42] В оригинале: «Не было бы ошибочным» (В. Я.).
[43] В оригинале: «алгорифм» (В. Я.).

2. Теоретическая экономия бессильна разрешить названную проблему своими собственными средствами, так как для этого ей необходимо было бы: а) или расширить круг своих изысканий за пределы чисто-экономических явлений, в) или в кругу экономических явлений каким-то образом найти явления полуэкономического и неэкономического характера.

3. Не может она при разрешении названной проблемы опереться и на данные других наук, ибо взаимное сотрудничество наук исчерпывается тремя следующими формами, не имеющими ничего общего с освещением процесса возникновения явлений, изучаемых одной наукой, из явлений, изучаемых другими: а) или одна наука (например, статистика) дает другой науке (например, теоретической экономии) приемы формального упорядочения имевшегося у нее материала; в) или одна наука (например, археология) расширяет материал другой науки (например, истории), позволяя последней осветить с своей точки зрения собранные ею факты и найти в них интересующие ее свойства и закономерности; с) или одна наука (например, психология профессий) обогащает другую науку (например, теорию организации предприятия) данными о свойствах и закономерностях таких явлений, которые не являются предметом непосредственного ведения последней, но стоят в тесной связи с изучаемыми ею явлениями.

4. Проблема хозяйственной ценности разрешима лишь философским путем. Научное ее разрешение было бы доступно разве лишь не существующей (и вряд ли возможной) науке о процессе внутреннего перерождения общественных явлений, их перехода из одного вида в другой.

Доклад А. Л. БЕМА
Художественное произведение-суждение.
(К определению историко-литературных понятий)

Попытка дать теоретическое определение нескольких существенных историко-литературных понятий была сде-

лана мной в докладе «К уяснению историко-литературных понятий» в Петербурге еще в 1916 г. (напечатан в «Изв. Отд. Р. Я. и Сл. Ак. Н.», т. XXIII, кн. I, стр. 225–245). Эти понятия были: идея, содержание, тема, мотив и сюжет. Опираясь на результаты этого исследования, можно доказать ошибочность одного из основных положений школы формалистов, утверждающих, что художественное произведение должно рассматриваться вне его отношения к реальному творческому сознанию, т. е. к личности творца и вне связи с фактической историей его создания, другими словами, что необходимо его рассматривать в качестве «внеположной сознанию данности» (см. Б. Энгельгардт «Формальный метод», стр. 95).

I.

Определение отдельных элементов произведения невозможно без определенного взгляда на то, что такое «художественное произведение» как целое. Это определение возможно дать на основании учения Потебни о процессе создания художественного произведения. Процесс создания художественного произведения Потебня сводит к следующему: «нечто (x), неясное для самого автора, является перед ним вопросом. Ответ он может найти только в прошедшем своей души, в приобретенном уже или нарочно расширяемом ее содержании (А). В этом А, говоря иносказательно, хоть быть может не слишком удаляясь от истины, под влиянием вопроса "x (что)" происходит некоторое беспокойство, движение, волнение; x отталкивает из А все для себя неподходящее и привлекает сродное. Это последнее кристаллизуется в образ а, сложившийся из бродивших элементов. Происходит суждение "x есть а (из А)" и вместе с тем успокоение, заканчивающее акт развития» («Из записок по теории словесности»).

Освобождая учение Потебни от психологизма, приходим к следующему определению: «Художественное произведение есть произведение, в котором подлежащим служит вновь познаваемый комплекс явлений (x), а сказуемым — прежде

познанный (а). Момент суждения дается актом сравнения двух комплексов $X (> x)$ и $A (> a)$».

На основе этого учения о произведении-суждении можно дать следующие определения элементов художественного произведения (подробнее в моей статье «К уяснению историко-литературных понятий»):

«*Содержание*» в процессе творческого акта есть ответ на вопрос (х), ставший перед писателем, ответ, данный ему совокупностью образов, закрепленных в слове, иными словами: *содержание есть сказуемое суждения-произведения*, то (а), отвлеченное актом сравнения из прежнего душевного опыта писателя. Поскольку содержание является в результате отбора под влиянием волнующего художника вопроса (х), в нем могут быть вскрыты какие-то руководящие нити, по которым отбор имел место (ср. у Ermattinger'a «Das dichterische Kunstwerk», стр. 246 понятие «ideenbeseelter Stoff»[44]). Поскольку «содержание» является единственной данностью произведения, в нем должны быть постулированы элементы идеи, без чего мы лишены были бы возможности вообще судить о ней.

«*Тема*» произведения есть тот (х), который стал перед писателем и который был разрешен в процессе художественного творчества, другими словами: *тема есть подлежащее произведения-суждения*. Тема-подлежащее, как она заключена в законченном акте творчества, только частично покрывает тему, как она предстояла художнику. Отсюда формула: $x < X$, т.-е. тема в итоге творческого акта меньше того, что предстояло как вопрос, на который должно было ответить содержание. В основе суждения лежит единица мысли, которая не есть ни (х), ни (а). Эта-то *мысль, осознающая связь членов (х) и (а), как суждения — есть «идея»*[45] *суждения-произведения*. В таком понимании суждения можно опираться на значение акта оценки в суждении, отмеченное еще у Виндельбан-

[44] *Ideenbeseelter Stoff* — одушевленный идеей материал (нем.) (В. Я.).

[45] В оригинале слово «идея» написано без кавычек (В. Я.).

да («К учению об отрицательном суждении» в «Прелюдиях» 1904 г., стр. 361 и дал.) и у Лосского («Обоснование интуитивизма», 1908 г., стр. 212). При таком определении идея является тем, что создает цельность произведения, замыкает содержание и тему в художественное единство (ср. у Вл. Соловьева: «идея есть совершенная солидарность всего существующего», «Общий смысл искусства», 1890, ПСС т. VI).

Исходя из сказанного, можно еще иначе формулировать определение художественного произведения: *художественное произведение это — своеобразное суждение, подлежащим которого служит тема, сказуемым — содержание, а опознанной связью подлежащего и сказуемого — идея произведения.*

2.

Из трех элементов произведения объективно и доступно посторонним одно только содержание, т. е. совокупность внешней и внутренней формы, слова и образа (см. «Записки по теории словесности» Потебни).

Но надо отметить, что между содержанием и реализованной в идее темой-замыслом всегда есть известное несоответствие. Содержание дает возможность при восприятии по разному реализовать идею произведения. Это неравенство между (а) и (х) будет тем меньше, чем точнее известно (А), т. е. среда, из которой взято (а), и чем полнее осознана первоначальная тема-замысел, как она складывалась у самого творца. Предельным моментом, в котором (а) = (х), есть момент возникновения произведения. Стремление к преодолению этого несоответствия входит в задачу изучения произведения, т. е. вызывает необходимость знания биографии и среды. Само содержание для восстановления своей связи с темой-замыслом, через каковую только и раскрывается идея, может потребовать воссоздания условий, в которых оно нашло свое внешнее выражение. В художественном произведении следует различать внешнюю и внутреннюю форму. Внутренняя форма есть одухотворяющее начало произведения, проникающее во все его части и его скрепляю-

щее. У Потебни этому понятию соответствует «внутренний образ» (ср. у Ermattinger'a понятие «innere Form»,[46] стр. 206). Соответственно с этим процесс художественного творчества должен быть понят как процесс оформления, закрепленный в слове, внутреннего и внешнего опыта писателя. Следовательно: понять вполне художественное произведение можно только при условии анализа и его внутренней формы, связанной с личностью автора. Формальный метод в истории литературы невозможно согласовать с учением о художественном произведении как суждении. На основе этого учения, однако, возможно такое определение основных историко-литературных понятий, при котором достигается известная стройность понимания художественного произведения как законченного акта творчества и соподчиненность этому пониманию отдельных элементов произведения.

Доклад Д. И. ЧИЖЕВСКОГО
Представитель, знак, понятие, символ.
(Из книги о формальной этике).

1. Проблема «*данности общего*» принадлежит к наиболее изначальным проблемам философии. И в истории философской мысли она играла первостепенную роль, и только в период философского упадка второй половины XIX века была оттеснена на задний план или сведена к частичной проблеме различных родов понятия. Постановка ее во всю широту показывает, что данность общего не ограничивается данностью его в понятии, а что есть и допонятийные и надпонятийные виды данности общего.

2. *Бытие само раскрывает себя как общее*, оно насквозь пронизано и пропитано идеальными элементами, среди которых первое место занимают элементы общности. Общее есть вид идеального бытия, специфической чертой которого является соотнесенность его со многим.

[46] *Innere Form* — внутренняя форма (нем.) (В. Я.).

Если мы прислушаемся, присмотримся и приживемся к хаосу непосредственного переживания (даже в его минимализированной, редуцированной форме,— например, звон в ухе, цветные пятна, носящиеся перед закрытыми глазами), мы можем выявить основные *«категории непосредственности»*. Это: 1) *Повторение*, т.е. возвращение «того же самого», «такого же» или «сходного», «поворот» к нему; 2) *Концентрация* или *стяженность*, т.е. группирование, сосредоточение непосредственности около, вокруг каких-то пунктов, центров стяженности, ударений, акцентов; 3) *Коррелятивность* или *сопряженность*, данную уже в сопряженности повторяемого и повторения, возвращающегося и возвращения, концентрации и концентрируемого (теоретическое выражение дано формулой «материя — форма»); 4) в указанных категориях живет принцип *движения*, т.е. приводящее от одного категориального оформления к другому самодвижение категорий — повторение само повторяется, концентрация — концентрируется, сопряженность самосопряжена с собой, каждая из категорий конструирует собой все иные.

Отметим: 1) наши «категории непосредственности» представляют собой в совокупности целостное единство, 2) они отнюдь не являются «элементарными», простейшими и неразложимыми, но их изначальность есть изначальность содержательная.

3. Данность общего строится соответственно с системой категорий непосредственности: по принципу *повторения* — *«представительство»*, по принципу *концентрации* — *«обозначение»*, по принципу *корреляции* (оформления материи) — *«понятие»*, по принципу *движения* — *«символизация»*. В каждой из этих групп возможна дифференциация соответственно тем же четырем категориям.

4. *Представительство* есть своеобразная форма данности общего в непосредственной данности через *представителя* иного — подобного, повторяющегося, «такого же», — данного в возможности.

Представительство в чистом виде есть представительство одним элементом группы «подобных же», «таких же» в их повторяемости.

Представительство концентрирующее есть представительство элементов группы градуально-«наивысшим», «сильнейшим», «характернейшим».

Представительство корелятивное есть представительство самооформляющейся группы одним из ее элементов, в этом оформлении играющем роль (например, выборность).

Представительство в движении есть представительство группы сходного ее членом, утвержденным как исключительный, отмеченный (ausgezeichnet), например, мое тело представительствует все тела, находясь всегда пространственно в центре непосредственности, центр поля зрения представляет все зримое как наиболее ясно видимое из него, ср. «харизматическое»[47] представительство. Представительство в движении выводит нас из сферы непосредственно-данного, вводя принцип утвержденности извне, «представитель в движении» на нечто *указует*, есть *знак иного* бытия.

5. *Знак* есть данность общего через *указание* на нечто иное, несхожее с данным и в непосредственности не данное, лишь возможное в ней. Самый знак дается не как конкретное *бытие*, но лишь *в функции указания.*

Знак дан прежде всего, как *знак* возможного *повторения. Знак* возможен и как *центр концентрации* любого иного.

Знак коррелятивный есть знак *построяемый*, как чистое *обозначение.*

Знак в движении есть внутренне содержательно связущая группу обозначаемого *конструкция*. Конструируемый знак замыкается в себе и начинает жить своей жизнью,— *как понятие.*

Отметим — *знак не символ* (их часто смешивают). Знак есть неконкретное бытие — лучше: конкретное бытие, конкрет-

[47] В оригинале: «харисматическое» (В.Я.).

ность которого *снимается* в функции указания. Символ же — абсолютная конкретность.

6. *Понятие* есть форма данности общего, как *конструкции*, оторванной от непосредственности, в себе замкнувшейся и в себе живущей.

Понятие представительствующее есть форма общего, отвлеченного от конкретных случаев понятия, конструированного на основе общего всем «частным случаям» (эмпирическое понятие).

Понятие концентрирующее есть *тип*, конструируемый на основе потенцированних характерных признаков «частных случаев» (Max Weber).

Понятие коррелятивное есть *функциональное*, в котором *вся* материя охвачена конструирующей *структурой* (E. Cassirer).

Понятие в движении есть понятие *диалектическое*, в котором имеемое в нем в виду общее берется как индивидуальное и единичное идеальное бытие, идеально-определяющее собой все частные случаи.

Нужно заметить, что границы применения разных видов понятий ни в коем случае не совпадают с границами отдельных наук, как то думают многие «плюралисты» в теории понятия (С. Гессен).

7. *Символ* есть конкретное (1) бытие, (2) во всей своей *конкретности* (1) выражающее (3) идеальное бытие, в частности, бытие общности (4). Наше определение утверждает, что (1) символ не есть знак, ибо знак не дан во всей своей конкретности, а только в функции указания, и что (1) символ, как и все *конкретное*, полон бесконечностью содержания; что (2) символ есть *бытие* — следовательно, не только знак бытия, а реальность и реальная онтологическая сила, не только «аллегория»; как (3) *выражение*, символ есть отличное от выражаемого, ниже его, богаче содержанием в дурном смысле, т. е. многозначен; наконец, символ (4) выражает *идеальное бытие*, т. е. идеальное бытие есть условие возможности символа.

Возможны 4 вида символов.

Символ повторяемого — выражающий идеальный момент в повторяющемся — таковы все художественные типы.

Символ концентрирующий — стягивает идеальное в единство, в одном пункте — таковы символы историософские, вскрывающие в одном факте смысл, например, исторического процесса.

Символ выражения, охватывающий идеальное *формой* символа, — например, миф.

Символ подвижный, обнимающий множество и многоразличие разного содержания — таков, например, символ Бога, как *Отца*, наполняемый различным содержанием в различных религиях. Символ подвижный есть символ символа.

Отметим, что часто одно и то же конкретное бытие является одновременно символом в различных, да даже и во всех из указанных смыслов.

8. Итак, мы можем утверждать, что бытие многоразлично раскрывает себя, как проникнутое элементами общего и вообще идеального бытия. Возможно вскрыть многоразличность видов общего и в различных сферах реальной множественности, живущей духом общего — во времени, числе, пространстве, слове раскрываются установленные нами различные виды общего.

9. Этическое действование, как один из видов жизни человека в общем, также возможно по одному из типов, установленных выше — как представительство, как обозначение, как подчинение общим принципам действования (этот тип действования только и рассматривается обычно этикой), как служение (символизация; частным случаем служения является «культ»). В этике, этнографии, социологии — одинаково необходимо рассмотрение всех четырех типов действования.

Дискуссия о проблеме индивидуальности.

I. Индивидуальное.
Доклад Н.О.ЛОССКОГО

1. Индивидуально то, что обладает неповторимым своеобразием и незаменимой ценностью.

2. Следует различать две сферы индивидуального: индивидуальные существа (индивидуумы) и индивидуальные действия, процессы, состояния.

3. Индивидуальное существо, кроме неповторимости и незаменимости, обладает еще абсолютной неделимостью.

4. Индивидуальное сверхвременное и сверхпространственное существо в своей *нормативной* идее своеобразно соотнесено со всеми остальными индивидуумами во всем конкретном содержании их и потому имеет свое особое место и содержание в мире.

5. Все действия индивидуума индивидуальны, однако, лишь те из них обладают содержанием и формой, всесторонне индивидуальными, которые осуществляются индивидуумом на основе совершенной любви его к Богу и всем существам (Царство Божие). Поскольку действие совершается на основе несовершенной любви или даже ненависти, в нем выдвигаются на первый план в качестве непосредственно поставленной цели содержания, формы и ценности, выразимые в общих понятиях. В этом смысле такие действия повторимы и заменимы.

6. Различение сверхвременного и сверхпространственного индивидуума, с одной стороны, и индвидуальных действий и состояний,— с другой стороны, может быть использовано для решения всех вопросов, возникающих в связи с проблемой индивидуальности в естествознании.

II. Об источнике понятия об индивидуальном. Доклад Г. М. КАТКОВА

...Различают между индивидуальным, как indivisum in se[48] и индивидуальным, как divisum ab omne alio.[49] Мы тщетно искали первое, неделимое в точном смысле в непосредственном опыте, единственном источнике наших простых понятий. Все наши внешние восприятия показывают нам протяженное, следовательно, делимое; все внутренние множественности состояний сознания (видение, слышание и т. д.), являющихся акциденциями общего им носителя сознания. Но, вопреки традиционному учению об индивидуализованности данных восприятий, мы не найдем среди них и вещей in specie specialissima[50] определенных, т. е. divisum ab omne alio. Отличия пространственных определений, индивидуализующие протяженные вещи, мы улавливаем лишь в их отношении друг к другу, не воспринимая абсолютных свойств, на которых эти отличия зиждятся. Также не представляется невозможным, чтобы два психических существа воспринимали в своем внутреннем восприятии одни и те же состояния сознания. Таким образом, вопрос о том, как мы приходим к понятию индивидуального, ставится на место вопроса об общих понятиях. Ответ на него мы видим вслед за Брентано в том, что мы образуем это понятие синтетически, ибо знаем a priori, что нет и не может быть ничего (а, следовательно, и ни одного пространственного определения и ни одного носителя сознания), что бы не было специфически (как красное от синего) отлично от другого, на что уже Лейбниц указывал в принципе тождественности неразличимых.[x]

[48] *Indivisum in se* — неделимое само по себе, в себе (лат.) (В. Я.).
[49] *Divisum ab omne alio* — делимое от всего другого (лат.) (В. Я.).
[50] *In specie specialissima* — в очень особом понятии (лат.) (В. Я.).
[x] F. Brentano. Psychologie. Hrsg. von O. Kraus. Bd. II. S. 199 ff., 211 ff. Bd. III (Vom sinnlichen und noetischen Bewusstsein). S. 111 ff. Kantstudien Bd. XXV.

III. Проблема индивидуальности у Haering'а. Доклад Е. Л. БУНИЦКОГО

Среди философских сочинений последнего времени по вопросу об индивидуальности представляет интерес книга профессора философии тюбингенского увиверситета Th. L. Haering'а «Über Individualität in Natur und Geistes-Welt» (1926).

Отказываясь от исследования иррациональной части задачи, характеризуемой словами «individuum est ineffabile»,[51] автор ищет те черты индивидуальности, которые можно выяснить и высказать, и исследует индивидуальность, как особенность (Besonderheit) и единство (Einheit).

Различая индивидуальность-особенность численную, качественную и динамическую, автор особенное значение придает последней, динамической, объединяющей в себе черты самостоятельности, независимости и (для одушевленных существ) нравственной автономии. Точно так же и индивидуальность-единство выделяет объединенный предмет лишь потому, что в целом есть это динамическое начало. Если в целом различимы части, то в нем каждая из частей существует не так, как в отсутствии целого, которое само тоже не есть лишь логическая сумма частей; динамическое начало и дает целому отличающее его развитие (эволюцию, Entwicklung) и его «историзм».

Автор приводит и защищает свои взгляды, прилагая их и к неорганической природе (например, к механике, к химии) и к биологии, и к психологии, и вообще к изучению духовной индивидуальности человека (например, к истории), причем он совершенно отрицает достаточность атомистически-каузального представления о действительности.

В заключение своего труда автор советует не упрощать, но и не усложнять без нужды схем реального мира, соглашаясь в этом с Шопенгауэром: «Principia praeter necessi-

[51] *Individuum est ineffabile* — неделимое невыразимо (лат.) (В. Я.).

tatem non esse multiplicanda»,[52] a «entium varietates non esse minuendas».[53]

IV. Понятие индивидуальности в медицине. Доклад Н. Е. ОСИПОВА

Проблема индивидуальности в медицине имеет большое значение. Требование иидивидуализации неизменно предъявляется лечащим врачам. Non morbum in genere sed Petrum vel Paulum curamus.[54]

1) Врач, призванный лечить Петра, должен лечить именно Петра. Но нумеральная индивидуальность есть только пространственно-временное определение Петра. Индивидуальность Петра в истинном смысле слова, его неповторимость и незаменимость обусловлена его «я» или «центральным субстанциальным деятелем» (Н. О. ЛОССКИЙ).

2) Suprema lex salus aegroti.[55] Врач старается поддерживать не жизнь вообще, но жизнь каждого отдельного больного. Другие жизни (бактерий, глистов) врач уничтожает.

3) Обычное употребление врачами понятия индивидуальности — одному больному данное средство помогает, другому — нет и т. п., — неправильно. Здесь речь идет о различных группах больных, resp. типах. Тип, как представитель группы, не есть средний член и не есть наиболее яркий выразитель группы.

4) Совершенно недопустимо подведение данного больного под общее понятие в качестве экземпляра.

[52] *Principia praeter necessitatem non esse multiplicanda* — принципы не преумножаются, за исключением, если это необходимо (лат.) (В. Я.).

[53] *Entium varietates non esse minuendas* — различий существующих вещей не следут преуменьшать (лат.) (В. Я.).

[54] *Non morbum in genere sed Petrum vel Paulum curamus* — мы лечим не болезни вообще, а Петра или Павла (лат.) (В. Я.).

[55] *Suprema lex salus aegrotiu* — высшим законом является благо больного (В. Я.).

V. Понятие индивидуальности в библиографии.
Доклад Д. И. ЧИЖЕВСКОГО

В библиографии проблема индивидуальности играет роль постольку, поскольку для библиографа (и библиофила) весьма существенен вопрос о критерии индивидуальности издания, «оттиска» и т. п. — Знакомство со связанной с этими вопросами полемикой между библиографами приводит нас к такому выводу: «книга» (в ее интересующем библиографа аспекте), как и большинство продуктов материальной культуры, не имеет самостоятельного бытия, но есть только отражение, отсвет бытия человека; *индивидуальность* книги создается только формирующей творческой волей человеческой индивидуальности и является отражением, отблеском последней.

VI. Проблема индивидуальности.
Доклад И. И. ЛАПШИНА

Противопоставление индивидуального и общего подобно противопоставлению понятий «сознательное» и «бессознательное» или «явление» и «вещь в себе», ведет к *ложной постановке проблемы* об индивидууме и его реальности, *к мнимой головоломке*, из которой нет *никакого выхода*. Индивидуум как вещь в себе, может и существовать, и не существовать, проблема индивидуального *в опыте* разрешима помимо всяких метафизических утверждений или отрицаний; эта проблема должна быть всесторонне освещена критической философией.

Опубликованные доклады, прочитанные в Философском Обществе
(список неполный, т. к. некоторые из докладчиков не сообщили правлению соответствующих данных):

Яковенко, Б. В.: Суть плюрализма (зачитан 11. XII.1924, печатается в «Ruch filosofický»).

Гессен С. И.: О Логике Лосского (11. II.1925, напечатан в «Логосе», т. I).

Чижевский Д. И.: Гегель и французская революция (26. V. 1925, печатается в «Науковому Збірнику Укр. Пед. Інст. в Празі»).

Лосский Н. О.: Проблема конкретной этики (9.VI.1925, напечатан в «Логосе», 1926).

Гурвич Г. Д.: Гроций и современная философия права (22. X. 1925, напечатан в «Revue de métaphysique et de morale», 1927).

Чижевский Д. И.: Гегель и Ницше (22. XII.1925, печатается в «Revue d'Histoire de la philosophie» и «Ruch filosofický»).

Гессен С. И.: Новое средневековье (16. II.1926, напечатан в «Современных Записках», кн. 30–31).

Лосский Н. О.: Интеллект первобытного человека и просвещенного европейца (13. IV.1926, напечатан в «Современных Записках», 28 и в «Journal of philosophical Studies», 1927).

Лосский Н. О.: Техническая культура и христианский идеал (16. XI.1926, напечатан в «Пути», кн. IX).

Гессен С. И.: Песталоцци как философ и педагог (1. III. 1927, напечатан в «Русской школе», кн. 24).

Чижевский Д. И.: Философия ночи (29. III.1927, напечатан в сокращении в «Zeitschrift für slavische Philologie», 1927–8, кн. 3–4, как часть статьи «Tjutčev und die deutsche Romantik»).

Гессен С. В.: О свободе воли — о книге Лосского (24. V.1927, напечатан в сокращении как рецензия в «Современных Записках», кн. 32).

Флоровский Г. В.: Проблема творения в религиозной философии (27. V.1927, напечатан в «Православной Мысли», кн. I).

Чижевский Д. И.: Советская философия (23. XI. 1927, напечатан в «Современных Записках», кн. 33 и в сокращении в «Ruch Filosoficky», 1927 /8, кн. III; печатается по-хорватски).

Лапшин И. И.: О «бессознательном» в научном творчестве (30. XI.1927, печатается в «Воле России»).

Гессен С. И.: Достоевский и Вл. Соловьев (1. II.1928, печатается в «Современных Записках», кн. 35 и 37).

Члены Философского Общества.

Живущие в пределах Чехословакии:

Алексеев, Николай Николаевич.
Буницкий, Евгений Леонидович.
Бем, Альфред Людвигович.
Гессен, Сергей Иосифович.
Катков, Георгий Михайлович.
Лапшин, Иван Иванович.
Лосский, Николай Онуфриевич.
Ляцкий, Евгений Александрович.
Новиков, Михаил Михайлович.
Осипов, Николай Евграфович.
Павлов, Андрей Тихонович.
Пеликан, Фердинанд Др.
Фатеев, Аркадий Николаевич.
Циммерман, Михаил Артурович.
Чижевский, Дмитрий Иванович.
Шахматов, Мстислав Вячеславович.
Яковенко, Борис Валентинович.

Живущие вне пределов Чехословакии:

Булгаков, о. Сергий (Париж).
Гурвич, Георгий Давидович (Париж).
Зайцев, Кирилл Осипович (Париж).
Зандер, Лев Александрович (Париж).
Зеньковский Василий Васильевич (Париж).

Карцевский Сергей Иосифович (Женева).
Михалчев, Дмитрий Георгиевич (София).
Малинин, Иван Михайлович (Белград).
Пожога, Николай Владимирович (Кишинев).
Струве, Петр Бернгардович (Париж).
Спекторский, Евгений Васильевич (Белград).
Флоровский, Георгий Васильевич (Париж).

Адрес секретаря общества:
Д. И. Чижевский, Horní Černošice u Prahy č. 138. ČSR. В июле-октябре: Zähringen i. Br. Blasiusstr., 4. Deutschland

И. М. Чубаров

Психология искусства Л. С. Выготского как авангардный проект

Малоизвестный факт биографии Л. С. Выготского — участие в работе Государственной Академии Художественных Наук на самом раннем этапе ее деятельности (1921 г.), позволяет нам рассматривать его эстетический проект в мыслительном контексте наметившейся там полемики о природе искусства между феноменологически ориентированными философами круга Г. Г. Шпета и экспериментально-психологическим направлением, представленным именами Г. И. Челпанова, В. и С. Экземплярских, С. В. Кравкова, С. С. Скрябина, Н. В. Ферстер и др.

Ученые ГАХН сходились в оценке современного им состояния Geisteswissenschaften как кризисного и необходимости выработки новых форм и методов научной деятельности. С этой целью, кроме проведения совместных заседаний различных секций (физико-психологической, философской, социологических и др.) и выпуска ряда совместных периодических изданий (напр. журнала «Искусство»), в ГАХН была даже организована специальная лаборатория экспериментально-психологических исследований в области эстетики. Но главное, что объединяло упомянутые группы, это при-

знание самостоятельности предмета эстетики, поиск объективности, предметности эстетических исследований и выделение проблемы художественной формы в качестве основы для соответствующих экспериментов и анализа. С этих же позиций ими велась и критика современной русской и немецкой психологической эстетики.

Но несмотря на эту общую синтетическую стратегию, подходы философов и психологов ГАХН, по крайней мере, на уровне опубликованных работ, остались во многом различными. Хотя феноменологический подход и не сводился к традиционному для философов интеллектуализму — пониманию искусства как вида знания, а психологов к откровенному психологизму, ориентированному только на изучение элементарных психических рефлексов автора и зрителя-слушателя-читателя, причины известного дисконнекта во многом объяснялись сохранявшимися рудиментами метафизики в методологических арсеналах обоих направлений.

Философы и психологи изначально преследовали в деятельности Академии разные цели, а общую платформу для совместной деятельности задавали скорее художники. Любопытно, что их взгляды на искусство и эстетические доктрины, несмотря на ряд пересечений, оказались перпендикулярно направленными не только по отношению друг к другу, но и в отношении проекта того же В. Кандинского (одного из основателей ГАХН), который был более близок к программе экспериментальных исследований психофизической лаборатории. Он связывал необходимость синтетической деятельности одновременно с потребностями современного искусства и науки в новых направлениях исследований и методах. Так, например, он указывал на полезный опыт чтения лекций по кристаллографии и сопротивлению материалов живописцам.

Выготский так же занимал в этой полемике своеобразную и независимую позицию, и поэтому вероятно не прижился в ГАХН, перейдя вскоре в Психологический институт. Мы склонны рассматривать его проект с одной стороны

как форму, которую русский авангард приобрел в области психологии искусства. А с другой стороны как не столько альтернативное, сколько взаимодополнительное феноменологическому, направление эстетических исследований, заложившее основы наиболее перспективных аналитических разработок в гуманитарных науках XX в.

* * *

Написанную в 1920-е гг. «Психологию искусства»[1], Выготский также начинает с оценки состояния современных ему эстетики и психологии как кризисного[2]. Он полагает, что упомянутый кризис относится одновременно и к эстетике «сверху», и к эстетике «снизу»: «Эстетика “сверху”, черпала свои законы и доказательства из «природы души», из метафизических предпосылок или умозрительных конструкций» (оперируя эстетическим как категорией бытия). В то время как эстетика “снизу”, превратившись в ряд чрезвычайно примитивных экспериментов, всецело посвятила себя выяснению самых элементарных эстетических отношений и была бессильна подняться над этими первичными, ничего не говорящими фактами»[3].

Последнюю претензию Выгодский адресовал прежде всего методам «выбора, установки и применения» Т. Фехнера и «постепенного изменения и вариации времени» О. Кюльпе, заключая, что соответствующие методы экспериментальной эстетики не смогли выйти из круга самых элементарных эстетических оценок. Ссылаясь на Р. Гамана и Б. Кроче, Выгодский солидаризуется с оценкой такой эксперименталь-

[1] Далее цитаты по изданию: *Л. С. Выготский.* Психология искусства // *Л. С. Выготский.* Анализ эстетической реакции. М., 2001. С. 164–412.

[2] *Lew Wygotski.* Die Krise der Psychologie in ihrer historischen Bedeutung // ders.: Arbeiten zu theoretischen und metodologischen Problemen der Psychologie. Berlin, 1985. S. 57–278.

[3] *Л. С. Выготский.* Психология искусства. С. 169.

ной эстетики как «эстетической астрологии». Их ошибку он видит в неправильном выборе последовательности эстетического анализа. Неверно начинать с анализа эстетического удовольствия и оценки, потому что они могут оказаться случайными и вторичными моментами эстетического поведения в целом. Неправильно также предполагать, что сложное эстетическое переживание слагается из суммы маленьких эстетических удовольствий — гармонических созвучий, аккордов, золотого сечения и т. д. Необходимо исходить из специфических существенных черт эстетического переживания, в противном случае психологический эксперимент останется за порогом эстетики, ограничиваясь оценкой простейших комбинаций цветов, звуков, линий и т. д., которые характерны для любого психического переживания.

Поиску этого спецификума эстетического как такового и посвящены исследования Выготского, в которых он разрабатывает оригинальный метод объективного психологического анализа художественных произведений, на основе критически усвоенного опыта отечественных и западных экспериментально-психологических разработок, перспективных позиций рационалистической эстетики, психоанализа и формализма.

В качестве предмета психологического изучения, по Выготскому, следует брать не автора или зрителя, а само художественное произведение, причем на уровне его формы. Однако анализ ее все-таки должен вестись по его мнению специфически психологическими методами, рассматривающими произведение искусства как систему раздражителей, сознательно организованных автором, чтобы вызывать эстетическую реакцию. Он привлекает теории того же Кюльпе (работы которого были переведены к тому времени на русский язык) И. Фолькельта и Э. Геннекена, считая необходимым сохранение специфически психологического подхода к эстетическим проблемам, но обогащенным анализом социального контекста, в котором существует произведение искусства. Имелось в виду изучение психологии отдель-

ного человека на уровне его психических реакций, но как по преимуществу социального существа, деятельность которого опосредована идеологией, в широком смысле слова «позицией Другого». Психологическое исследование движется у Выгодского «от формы художественного произведения через функциональный анализ ее элементов и структуры к воссозданию эстетической реакции и к установлению ее общих законов»[4].

На материале басни, новеллы и трагедии Выгодский показал, что на уровне самой формальной конструкции конкретных художественных произведений, а именно соотношения двух семиотических серий развития событий в поэтической басне, фабулы и сюжета в новелле, сюжета, фабулы и героя в трагедии, художниками конституируется и многообразная эстетическая аффективная реакция — дыхательная, эмоциональная, чувственная, которая приводит психику воспринимающего через ряд аффективных противоречий (формы и материала, двух и более противоречащих друг другу серий аффективного восприятия) к своеобразному короткому замыканию и дальнейшему катарсису. Выготский анализирует этот процесс на различных уровнях, и обозначает как стратегию «уничтожения содержания формой».

* * *

Подобно Г. Шпету (принципиально соглашаясь с феноменологической критикой психологизма в эстетике), Выготский смотрит на художественное произведение как на систему эстетических знаков, но интерпретирует их не с точки зрения выраженной в них логической идеи, а в перспективе психического генезиса, который может быть реконструирован только на основе анализа психических, нервных и физиологических процессов, сопровождающих или составляющих аффективную эстетическую реакцию. Целью подобного

[4] Там же. С. 186.

анализа выступает у Выгодского не реконструкция психологии автора или читателя, а психологическая карта самого художественного произведения, как совокупность его внутренних отношений и законов, благодаря которым оно и способно эмоционально воздействовать на человека.

Наиболее яркий пример такого анализа Выгодский продемонстрировал на примере новеллы Ивана Бунина «Легкое дыхание».

Используя эвристическое различие русских формалистов (В. Шкловского, Б. Эйхенбаума, Ю. Тынянова и др.) сюжета как формы и фабулы как материала прозаического произведения, Выготский показывает как автор воздействует на его смысловую форму, вернее, конституирует эту форму. Он накладывает на фабулу как хронологическую или логическую диспозицию событий, сюжетную форму — художественную композицию этих же событий. В процессе чтения-восприятия мы как бы одновременно движемся в этих двух сознательно сталкиваемых автором планах, психически претерпевая их противоречивое аффективное воздействие. Его результатом должно стать определенное (автором) переживание. Именно адекватность этого переживания авторскому замыслу (переживанию) является целью и смыслом произведения.

Фабула бунинского рассказа представляет собой цепь событий безысходной провинциальной русской жизни приведшей к насильственной смерти молодой девушки: «Рассказ повествует о том, как Оля Мещерская, провинциальная, видимо, гимназистка, прошла свой жизненный путь, ничем почти не отличавшийся от обычного пути хорошеньких, богатых и счастливых девочек, до тех пор пока жизнь не столкнула ее с несколько необычайными происшествиями. Ее любовная связь с Малютиным, старым помещиком и другом ее отца, ее связь с казачьим офицером, которого она завлекла и которому обещала быть его женой, — все это «свело ее с пути» и привело к тому, что обманутый любивший ее казачий офицер застрелил ее на вокзале среди толпы на-

рода, только что прибывшей с поездом. Классная дама Оли Мещерской, рассказывается дальше, приходила часто на могилу Оли Мещерской, и избрала ее предметом своей страстной мечты и — поклонения»[5].

Если бы мы последовательно воспринимали эту историю, двигаясь в плане диспозиции происходящих событий, то подчиняясь закону психической *запруды* (Lipps) или Spannung, пришли бы по Выготскому к только к невыразимому психическому напряжению.

Но сюжетная композиция новеллы направлена на разрешение напряжения, присущего этим событиям самим по себе.

Для показа того, как этого добивается Бунин в каждом эпизоде новеллы Выготский вычерчивает схемы взаимодействия фабулы и сюжета.

Схема диспозиции

I. *Оля Мещерская*
Детство
Юность
Эпизод с Шеншиным
Разговор о легком дыхании
Приезд Малютина
Связь с Малютиным
Запись в дневнике
Последняя зима
Эпизод с офицером
K. Разговор с начальницей
L. Убийство
M. Похороны
N. Допрос у следователя
O. Могила

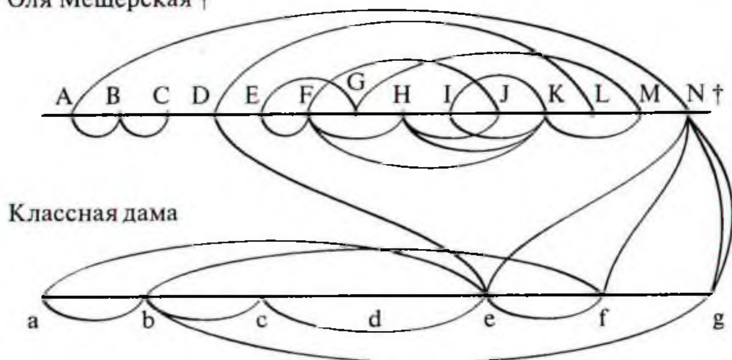
II. *Классная дама*
Классная дама
Мечта о брате
Мечта об идейной труженице
Разговор о легком дыхании
Мечта об Оле Мещерской
Прогулки на кладбище
На могиле

[5] Там же. С. 302.

Схема композиции рассказа

См. вставку

Диспозиция и композиция рассказа «Легкое дыхание»



Выготский поясняет схему следующим образом: «Бунин сразу начинает с описания могилы героини, затем переходит к ее детству, потом вдруг говорит о последней зиме, сообщает в разговоре героини с начальницей о ее совращении прошлым летом, затем мы узнаем о ее убийстве, и уже в конце рассказа узнаем о незначительном вроде бы эпизоде ее гимназической жизни из далекого прошлого, где она рассказывает подруге о своем легком дыхании»[6].

Переходя от статичной анатомической структуры новеллы к динамической, Выготский ставит вопрос о физиологической функции сюжетной перестановки. Содержание фабульных событий заставляет нас ощущать «мутную воду жизни», которую автор не пытается идеализировать, как-то оправдать или скрыть, но предельно ее обнажает. При этом впечатление

[6] Там же. С. 304.

от целого рассказа как раз противоположно. Мы как бы испытываем от него «легкое дыхание», вызванное не пониманием логического значения сообщаемого, а его формальной организацией. Наиболее очевидно представляет эту двойственность история «классной дамы», которой обрамлена основная история. Автор приписывает ей функцию идеализации жизни главной героини. Эта одинокая женщина живет заменяющими ей действительную жизнь «выдумками», но ее последняя выдумка по поводу невинности и даже святости Ольги Мещерской, совпадает с нашим впечатлением от всего бунинского рассказа. Именно с классной дамой мы встречаемся на кладбище, именно от нее мы узнаем о незначительном вроде бы рассказе о легком дыхании и смотрим на все события истории ее глазами, с сознанием того, что речь идет только о субъективной выдумке. За счет этого авторского приема наше впечатление от истории раздваивается и мы легко переходим к анализу структуры новеллы. Мы видим, что сюжетная композиция при которой события следуют не последовательно, а скачками, прыгая то назад, то вперед, и неожиданные сопоставления самых отдаленных точек повествования служат тому, чтобы сделать эту житейскую муть прозрачной, убить формой содержание, отрешить ее от тяжелой действительности. «Так житейская история о беспутной гимназистке претворяется здесь в легкое дыхание бунинского рассказа»[7].

Point всей новеллы, катастрофа, в которой вскрывается по Выготскому «ее истинный смысл», — это последний рассказ о подлинной женской красоте и легком дыхании Ольги Мещерской, в которое мы вынуждены поверить благодаря комической форме его выражения. Это окончание на неустойчивом моменте, соответствующем названию новеллы, как ее доминанте (определяющей, по Христиансену и Эйхенбауму, все построение художественного произведения) разрешается заключительной авторской фразой, которая сводит воедино оба плана рассказа и сжато предъявляет нам

[7] Там же. С. 307.

его историю в свете этого легкого дыхания — от легкого вздоха героини до холодного весеннего ветра на ее могиле.

Бунин не смешивает здесь выдумку с реальностью, все остается на своих местах. Но мы получаем возможность находиться в двух контекстах одновременно, физиологически испытывая необъяснимую легкость дыхания в самых содержательно трудных эпизодах.

Выгодский специально провел ряд экспериментов, фиксируя дыхательные реакции читателя на всем протяжении чтения новеллы.

Пневмографическая кривая показала, что на именно на узловые моменты столкновений фабулы и сюжета новеллы («когда мы читаем об убийстве, о смерти, о мути, о всем ужасном, что соединилось с именем Оли Мещерской»[8]) приходятся дыхательные колебания, как бы облегчающие дыхание при чтении. Выготский приходит к выводу, что система дыхания каждого произведения составляет эмоциональный фон его эстетического восприятия. Дыхание намечает аффективное противоречие двух чувств, которое составляет психологический закон художественной новеллы как диалектического противоречия формы и содержания. Форма здесь воюет с содержанием, а не дополняет или иллюстрирует его. В противном случае Бунин должен был выбрать по Выготскому для изображения легкого дыхания самое лиричное и безмятежное содержание в житейских событиях и характерах.

От конкретных анализов Выготский переходит затем к выводам для создания своей объективной психологической эстетики.

Разумеется, сюжетная композиция является не единственным приемом «переработки впечатления, идущего на нас от события». Выготский рассматривает и другие способы его вторичной обработки.[9] Но в их основе всегда оказывается

[8] Там же. С. 312.

[9] В остальных частях своей работы Выготский достаточно убедительно апробирует свою схему эстетической реакции на материа-

закон эстетической реакции, состоящий в «аффективном противоречии между материалом и формой и его разрешении в коротком замыкании противоположных чувств»[10].

Для раскрытия содержания этого закона Выготский предлагает сосредоточиться не столько на моментах эстетического восприятия и выражения, сколько на механизмах взаимодействия чувств и воображения, потому что ни сенсуалистическая, ни интеллектуалистическая эстетики оказываются не в состоянии объяснить ни природу эстетического удовольствия-неудовольствия, ни связь эстетических эмоций и фантазии.

Проблема состоит в том, что с одной стороны, даже Фрейд писал о невозможности бессознательных аффектов, а с другой — рефлексия на эстетическую эмоцию не предоставляет способов запоминания и воспроизведения соответствующих состояний, оставляя нам только неопределенные образы и ощущения. Поэтому Выготский предлагает посмотреть на чувство как на энергетический нерный процесс, отличая его[11] от двигательной иннервации высших нервных процессов связанных с волей, и от его подавления, экономии и сублимации как условий логической работы мысли.

Собственно чувство он относит к третьему виду нервной энергии: «Иррадиация нервной энергии как внутренняя разрядка, составляя прокладку ассоциации представлений, в других нервных волнах влечет за собой дальнейшее освобождение живой психической энергии, составляя источник чувства»[12]. Для большинства современных Выготскому психологов чувство связано с растратой нервной энергии, вступая в противоречие с учениями об экономии душевных сил

не басни, трагедии, и гораздо менее аргументировано и убедительно — на примере лирики, живописи, архитектуры и т.д.

[10] Ср.: *Л. С. Выготский.* Психология искусства. С. 362.

[11] Вслед за проф. *И. Оршанским*: Механизм нервных процессов. СПб., 1898.

[12] *Л. С. Выготский.* Психология искусства. С. 346.

Г. Спенсера, Р. Авенариуса и интеллектуалистической эстетикой, имеющими дело скорее с последействием эстетической реакции, прикладным эффектом искусства, связанным с его пониманием.

Как мы уже писали, Выготский также критически разбирает эстетические теории Б. Христиансена, Т. Липпса и Ф. Т. Фишера, не находя в них ответа на вопрос о связи эстетических эмоций и их предмета. Так эстетика вчувствования не может по его мнению ответить на вопрос о природе отличающихся от соаффектов самостоятельных аффектов, которые мы испытываем не вместе *с*, а *по поводу* чувств действующих лиц того или иного драматического произведения. Она может например объяснить из соаффекта возможность сопереживания боли Отелло или ужаса Макбета, но страха за Дездемону (когда она еще не догадывается о том, что ей грозит гибель), как нашего самостоятельного аффекта она объяснить не в состоянии. [13]

Приближения к решению проблемы Выготский отмечает в учениях А. Мейнонга, Эд. Целлера и Г. Майера. Здесь эстетическое восприятие уподобляется патологическому восприятию при мании преследования, когда беспредметный страх будит воображение, порождая фантастические образы («идеи», по Т. Рибо). По Мейнонгу, в случае нормального предметного восприятия мы, при как угодно понимаемом взаимодействии чувственной и интеллектуальной его сторон, формируем логические *суждения*, но в случае детской игры и эстетической иллюзии мы идем от беспредметной эмоции к некоему фантазматическому *допущению*, т. е. к образу-идее фантазии, как бы помимо связки предмет-восприятие-понятие.[14] Следующий отсюда закон реальности чув-

[13] Здесь Выготский ссылается на «Psychologie der Kunst» Мюллера-Фрейенфельса.

[14] Выготский приводит пример, когда мы принимая висящее на стене пальто за человека имеем ложное переживание, но совершенно реальную эмоцию страха.

ства Выготский неявно противопоставляет феноменологическому закону интенциональной реальности сознания, по аналогии с актами которого Шпет, как мы помним, рассматривал акты фантазии. Напротив, у Выготского фантазия не является какой-то условной, несвязанной непосредственно с чувством, самостоятельной квазиинтеллектуальной деятельностью, а выступает как *«центральное выражение эмоциональной реакции»*[15].

Привлекая далее теорию однополюсной траты психической энергии выработанной в школе В. Вундта[16], Выготский показывает как психическая энергия эстетической эмоции может задерживаться в центральной нервной области, и переходить в деятельность фантазии, не обнаруживаясь во внешних моторных проявлениях и не подавляясь в абстрагирующей интеллектуальной деятельности. Нервная энергия при этом сохраняется, а реципиенту кажется, что он испытывает призрачные чувства — эстетические эмоции.

Но и в вышеперечисленных необходимых признаках эстетического Выготский не находит достаточного специфического отличия эстетической эмоции от обычных эмоциональных переживаний.

Как было уже сказано он относит к нему внутреннюю аффективную противоречивость эстетической реакции, сознательно закладываемую автором в произведение на уровне его внутреннего устройства. Именно смешанность, противоречивость эстетических эмоций, связанная с противоречивостью структуры самого эстетического предмета, является по Выготскому их отличительной чертой.

Этот предмет одновременно и притягивает нас и заключает в себе какое-то неприятное чувство. Воспринимая одно-

[15] Там же. С. 357.

[16] «Нервная энергия имеет тенденцию к тому, чтобы растрачиваться на одном полюсе — или в центре или на периферии; всякое усиление энергетической траты на одном полюсе немедленно же влечет за собой ослабление ее на другом». Там же. С. 358.

временно противоположно заряженные аффективные импульсы от содержания и формы произведения, или его героев, мы вынужденно задерживаем их внешнее проявление, ввиду различных реакций на них нашей психики, пока нарастание противоположных чувств [17] не приводит к их короткому замыканию и уничтожению. В результате их энергия разряжается в некоем эмоциональном взрыве — катарсисе, понятии, которым Выготский обозначает свое понимание природы эстетического наслаждения.[18]

В этом пункте у Выгодского можно отметить некоторые неопределенности, потому что он говорит то только об одном аффекте, развивающимся в противоположных направлениях[19], то затем вдруг замечает, что противоречивые аффекты не уничтожаются, а превращаются в противоположные (когда, например, вместо мучительного переживания вызываемого содержанием новеллы Бунина мы чувствуем только «легкое дыхание»[20])

Но как бы там ни было, по Выгодскому, субъективность художника играет ключевую роль в достижении катарсиса, ибо именно он «вполне сознательно» формой преодолевает свое содержание.

Но собственно психологии творчества Выготский уделяет мало внимания, ограничиваясь краткими ссылками на феномен ритма как на «временной способ выражения чувств»[21], который, являясь составной частью изображаемого им аффекта способен его вызывать, «в силу психологических законов эмоционального процесса»[22], т. е. транслировать аффект от автора к читателю без искажений.

[17] Там же. С. 360.

[18] Выготский цитирует здесь начало 6 главы «Поэтики» Аристотеля.

[19] Там же. С. 362.

[20] Там же. С. 363.

[21] См.: *В. Вундт*. Основы физиологической психологии. Т. 3. СПб., б. г.

[22] *Л. С. Выготский*. Психология искусства. С. 362–363.

Одновременно с этим он критикует теорию заражения Л. Толстого и близкие ей теории воздействия автора на читателя, в которых предполагается, что специфика искусства состоит в его способности передавать и усиливать авторские чувства. В противовес ей он утверждает в качестве важнейших биологическое и социальное значение искусства.

По Выготскому произведения искусства служат общественному процессу трансформации и разрешения тяжелого психического напряжения, связанного в своем происхождении с физическим трудом. Изначально психо-физиологический катарсис от различных ритмических техник (стиха, песни, танца) служил целям организации и облегчения общественного труда, но затем искусства отделилось от своего генетического источника, сохранив функции организации общественного чувства, трансформации опасных асоциальных аффектов, не находящих разрешения в нормальной общественной жизни. Поэтому социальное значение искусства Выготский связывал с педагогикой, служащей целям уравновешивания человека, постоянно испытывающего избыточные эмоции, с социальной средой.

Но в чем же тогда состоит природа и роль авторской субъективности в создании произведений искусства? Здесь надо учесть, что и субъекта, и его отправления Выготский понимал как социальные феномены, и поэтому отказывался от психологических теорий, исходящих в анализе эстетического чувства из свидетельств автора или читателя. Последние могут по Выготскому сообщить только о своем бессознательном, которое и есть в широком смысле слова отношение к Другому человеку, то есть социальное отношение. Соответственно Выготский критикует фрейдизм за ограничение сферы бессознательного формами детской сексуальности, разделяя общую аналитическую установку психоанализа на симптоматическое чтение художественных текстов. Однако сам Выготский от подобной интерпретации воздерживался, ограничиваясь психологическим анализом формальной структуры произведения и эстетической реак-

ции. Бессознательный характер творчества на уровне предметных художественных форм он не исследовал. Поэтому и терял по ходу своей работы то, с чего начинал — сам этот эстетический предмет как запечатленный или выраженный аффект.

В этом смысле идея сознательного противопоставления автором формы и содержания у Выготского, существенно не отличается от интеллектуалистического понимания символа как сознательной суппозиции у тех же гахновских феноменологов. Как мы уже писали, стремление к предметности в эстетике логично привело их к беспредметному (и бессознательному) наслаждению образом или идеей, сопровождаемому молчанием по поводу его аффективного происхождения.[23]

* * *

Известная ограниченность формальных герменевтических и психологических подходов Шпета и Выготского к искусству хорошо просматривается например на творчестве А. Белого, к которому оба мыслителя неоднократно обращались в своих текстах. Причем его собственная теория символизма входила с ними в глубокие противоречия.

Шпет и Выготский расходились в оценке символизма в поэзии. Шпет видел в символизме спасение для русского искусства и культуры, осуждая футуризм. Но насколько ответствен Белый за социальный оптимизм Шпета, увидевшего в его поэме «Христос Воскрес» альтернативу пессимистическим «12» Блока?[24]

[23] См. полный вариант настоящего исследования: Gegenständliches Wunsch- und gestaltloses Genussobjekt. Phänomenologische und psychologische Ästhetik der 1920er Jahre in der Staatlichen Akademie für Kunstwissenschaften // Plurale. 2005. № 4. P. 269–296.

[24] См. *Г. Г. Шпет.* Эстетические фрагменты // *Г. Г. Шпет.* Сочинения. М., 1989. С. 367.

Шпет предполагал, что поэт идет от идеи к образу, а затем к аффекту, как последующей эмоциональной на него реакции. Но для Белого важна аффективная генеалогия образа. Он понимает символический образ как свернутый аффект, способный при восприятии художественного произведения вызвать в читателе соответствующую ему аффективную реакцию. В противоречие Шпету символ у Белого корреспондирует с реальным не через логический смысл, а через невыразимый логически аффект. Вернее смысл состоит в самом аффекте, и адекватности его передачи, не находя другого выражения, кроме символического. В автобиографическом эссе «Как я стал символистом» он даже приравнивает символ к оральному фетишу, замещающему ставшее немыслимым и непредставимым реальное. Символ в этом смысле объединяет в себе связанное с детской психической травмой переживание и форму его выражения. Его способ функционирования у Белого связан с инсценированием первичной сцены, при котором все травмогенные элементы восприятия купируются, открывая возможность чистого наслаждения фетишем.[25] Но при этом Белый утверждает, что за субъективной произвольностью его образов лежит их необразный и несубъективный корень[26], добраться до которого можно только с привлечением специальных психологических методов, и что в своих работах он скорее выступает как исследователь, а не как художник [27].

Выготский, в свою очередь смотрел на символизм только как на иллюстрацию интеллектуалистической эстетики, для которой художественный образ есть всегда иносказание некоторой идеи. Но был ли повинен в подобном интеллек-

[25] *А. Белый.* Почему я стал символистом // *А. Белый.* Символизм как миропонимание. М., 1994. С. 418. См. подробнее: *И. Чубаров.* Символ, аффект и мазохизм. Образы революции у А. Белого и А. Блока // Новое литературное обозрение, 2004, № 65. С. 131–147.

[26] *А. Белый.* Глоссолалия. Поэма о звуке. Берлин, 1922. С. 3.

[27] См.: *А. Белый.* Кубок метелей. München, 1971. P. 1–2ff.

туализме символизм Белого? Скорее подобные обвинения могут быть отчасти справедливы в отношении Бальмонта, Брюсова и Блока. Впрочем, Выготский относился к Белому амбивалентно. Он критиковал его теории о связи стихотворных размеров и выражаемых в них эмоций, а также эмоциональной выразительности звуков, связи звука и смысла. Но одновременно признавал важность его открытия первичности ритма по отношению к метру[28].

Но и в этом вопросе у них были противоречия. Выготский понимал ритм как результат сознательного желания поэта уложить в регулярный размер природную стихию языка. Ритм в таком случае оказывается лишь эффектом сопротивления языка такому искусственному вмешательству. Но неслучайно Выготский именно на материале поэзии встречает сопротивление для срабатывания своей эстетической формулы. Он очень быстро переходит здесь от формального уровня к содержательному, чтобы на примерах содержательных противоречий проиллюстрировать свою диалектическую конструкцию. Но невольно наделяя содержание смысловыми характеристиками, он конечно идет в разрез с собственной идеей уничтожения содержания формой[29].

Ритм для Белого не реактивен, а первичен, выступая в качестве своеобразного гармонизатора звуковых интервенций языка Другого. Связывая аффект со звуком, Белый отводил критику формалистов и Выготского о произвольности связи смысла и звука. В. А. Подорога отмечает, что личная биографическая аффектация А. Белого была по преимуществу сонорной[30]. Поэтому во времени произнесения словаобраза у Белого происходит освобождение плана изображения от плана выражения, т. е. отмена самоценности и авто-

[28] *Л. С. Выготский*. Психология искусства. С. 179, 223–224, 365.

[29] Там же. С. 364–369

[30] См.: *В. А. Подорога*. Материалы к психобиографии С. М. Эйзенштейна // Тетради по аналитической антропологии. Кн. 1. / Под ред. В. А. Подороги. М. [2001]. С. 29–31.

номности форм изображения и выражения в поэзии. Этим объясняется его понимание роли звука, метра и ритма в поэзии и искусстве вообще как привилегированных проводников психического аффекта, а не условных приемов достижения эстетических эффектов.

Методологический инструментарий эстетических исследований 20-х гг. XX в. еще не позволял в полной мере релевантно оценивать авангардные художественные проекты, к которым отчасти относились и эксперименты Белого. Односторонности рационалистического и психологистского подходов к искусству преодолевались уже в позднейших отечественных и западных гуманитарных исследованиях. Но концепция Выготского в этом плане была не только значительным шагом на пути своеобразного «снятия» психологизма и интеллектуализма, но и сама принимала вид авангардного проекта на фоне традиционных подходов. Чего стоили хотя бы его пневмографические эксперименты при чтении литературных текстов или теория разрядки асоциальных аффектов после рабочего дня? Если не обсуждать всерьез «научности» их характера и результатов, сами затеи выглядят сегодня как своеобразные художественные акции, перформансы, вполне в духе русского футуризма. Выготский выступает здесь как художник в той же мере, в какой Кандинский выступал в проекте ГАХН как психолог.

Владас Повилайтис

О философии Василия順Announcement

ПРИЛОЖЕНИЕ:
В. Э. Сеземан. Религия и ее значение для формирования мировоззрения (1935)

Василий Эмилевич Сеземан родился в 1884 году в Выборге. Его отец был шведом, а мать — немкой, но имя его на равных правах принадлежит и европейской, и русской культуре. Вскоре после рождения сына семья Сеземанов переезжает в Санкт-Петербург. До 1902 года он обучается в немецкой гимназии в Петербурге при евангелическо-лютеранской церкви св. Екатерины; заканчивает ее с золотой медалью. После этого решает продолжить дело отца, который был врачом, и поступает в Военно-медицинскую академию. Спустя год оставляет свои медицинские занятия и приступает к изучению философии и классической филологии в Санкт-Петербургском университете.

Завершив обучение в Петербургском университете (1909), Сеземан уезжает в Германию, где в течение двух лет изучает философию, психологию и эстетику в университетах Марбурга и Берлина в духе Когена, Наторпа, Кассирера. Именно в эти годы у него сложились дружеские отношения с Николаем Гартманом — мыслителем, сформулировавшим основ-

ные положения так называемой критической (или новой) онтологии.

В 1911 году Сеземан возвращается в Россию и, ожидая вакансии в университете, преподает ряд гуманитарных предметов (философию, педагогику, психологию и логику) в гимназиях Санкт-Петербурга. С 1913 года в качестве приват-доцента читает лекции по философии в Петербургском университете. С началом Первой мировой войны он, как медицинский работник, добровольцем уходит на фронт. По возвращении в Петербург Сеземан продолжает преподавательскую работу. В голодном 1918 году он занимает место доцента в педагогическом институте в Вятке и преподает психологию и педагогику. Через год уезжает в Саратов, где в 1920 году получает звание профессора и одно время работает вместе с Франком и Федотовым. В 1921 году Сеземан возвратился в Петроград.

Позже вместе с семьей ученый выехал в Хельсинки для того, чтобы встретиться с матерью. Назад он не вернулся. Спустя некоторое время Сеземан переезжает в Берлин, где не только зарабатывает на жизнь частными уроками, но и принимает активное участие в общественной и философской жизни русской эмиграции. Он публиковался даже в евразийских изданиях — в качестве примера можно сослаться на его работу «Сократ и проблема самопознания»[1]. Однако в этих его работах нет евразийской идеологии — скорее там можно обнаружить своеобразную критику западной культуры и цивилизации. По замечанию Флоровского, в те годы «“Евразийские Временники” не были еще “партийным” изданием» и участие в них таких людей как Франк, Сеземан, Арсеньев свидетельствовало скорее всего именно об этом. Также Сеземан принял участие в деятельности Русского научного института в Берлине.

В 1923 году Сеземан был приглашен в открытый годом ранее Каунасский университет, призванный формировать

[1] *В. Сеземан.* Сократ и проблема самопознания // Евразийский временник. Берлин, 1925. Кн. 4. С. 224–267.

национальную интеллигенцию: Литва в 20-е годы была культурной провинцией. В стенах университета на шести факультетах должны были изучаться теология и философия, гуманитарные, юридические, математические, технические науки, медицина. Но университет был несостоятелен без профессионального и компетентного преподавательского корпуса, а национальные кадры не могли обеспечить качественного преподавания всех предметов, и приглашение иностранных специалистов по отдельным дисциплинам было самым удачным выходом — так новый университет сумел собрать под своей крышей ярких и самобытных ученых. Видными русскими учеными, оставившими заметный след в истории науки и образования в Литве, были специалисты в области права *Николай Покровский* (1865–1930) и *Александр Ященко* (1877–1934), историк *Иван Лаппо* (1869–1944), историк и философ *Лев Карсавин* (1882–1952), философ *Владимир Шилкарский* (1884–1960).

История приглашения Сеземана в Литву такова: декан факультета гуманитарных наук университета в Каунасе Винкас Креве-Мицкявичус в поисках специалиста по философии обратился к немецкому философу Николаю Гартману. Гартман, отказавшись от этого предложения, рекомендовал своего ученика и друга Сеземана, который и получил место профессора философии. Литовские исследователи А. Лозурайтис и Л. Алинионите ссылаются на письмо 1928 года ректору Каунасского университета в котором Семен Франк называл Сеземана одним из самых талантливых и образованных философов современности, отмечая его особую скромность и научную добросовестность, которые только и заставляют ученого откладывать публикацию своих сочинений, что скрывает от научной общественности подлинную значимость его фигуры. По мнению Франка, случись Сеземану работать в Германии, он давно бы обрел известность и имел синекуру в каком-нибудь престижном университете.

В Каунасе Сеземан получил неплохой и стабильный заработок, что дало ему возможность обратиться к научным за-

пятиям и завершить построение собственной философской системы, основные положения которой отражены в ряде трудов, посвященных актуальным проблемам истории философии, гносеологии, логики и эстетики. И если первые каунасские работы он писал по-немецки и по-русски, то в дальнейшем, достаточно быстро выучив язык, — исключительно по-литовски, что, несомненно, способствовало становлению философской культуры в Литве.

Именно Сеземан инициировал приглашение в Каунас известного русского философа и историка Льва Карсавина и вел с ним переписку по этому вопросу. В конце 20-х — начале 30-х годов в Каунасе образовалось небольшое философское сообщество, включавшее как русских эмигрантов, так и литовцев: участниками еженедельных собраний кружка были Лев Карсавин, Василий Сеземан, Владимир Шилкарский и Стасис Шелкаускас. Находясь в Каунасе, Сеземан продолжает сотрудничать с эмигрантскими изданиями в Берлине и Париже. Он отзывается на самые новые и значимые события в жизни российского и мирового философского сообщества: ему принадлежит один из первых в русской эмиграции откликов на «Бытие и время» Хайдеггера, опубликованный в журнале «Путь» (1928, № 14). В альманахе «Версты», выходившем в Париже в 1926—1928 годах, Сеземан публикует рецензию на работу А. Лосева «Философия имени». Ему также принадлежит рецензия на фундаментальное сочинение Льва Карсавина «О личности» (опубликована в 1932 году Каунасе, в № 4 журнала «Vairas»)[2].

[2] В этой работе Сеземан определяет карсавинское сочинение одновременно как смелую попытку нового истолкования христианского учения и полноценную систему, трактующую мир сквозь призму проблемы личности. *Новое понимание* христианства в этом случае не означает пересмотра и ревизии учения. В карсавинских построениях Сеземану видится попытка возвращения христианства в повседневную жизнь, отказ от взгляда на него как на окостеневшую традицию. Сочинение Карсавина интерпретируется им как попытка чисто философского прочтения основных положений христианства, при кото-

В 1939 году Сеземан вместе с университетом переезжает в Вильнюс, где работал до закрытия университета нацистами в 1943 году. Затем он преподавал немецкий язык в русской средней школе в Вильнюсе.

После войны он возвращается к преподавательской работе в университете. В 1950 году Сеземан был обвинен в антисоветской деятельности и сослан в лагерь (Тайшет Иркутской области). Но и там мужество не покидает мыслителя: он становится постоянным участником интеллектуальных «посиделок» и даже читает импровизированные лекции по истории философии.

Сеземан вернулся в Литву через восемь лет и продолжил активную научную деятельность: в последние годы жизни он преподавал логику на историко-филологическом факультете Вильнюсского университета, перевел на литовский язык трактат Аристотеля «О душе», подверг новой редакции довоенный спецкурс «Проблема свободы», который был опубликован в Литве спустя двадцать пять лет после смерти философа[3]. Умер Василий Эмилевич Сеземан 29 марта 1963 года.

Философия Сеземана была заметным явлением в духовной жизни русской эмиграции. Упоминает мыслителя в своей истории русской философии Зеньковский (1948–1950); достаточно подробно его философия разбирается в исследованиях Яковенко (1938) и Лосского (1951). Эти авторы философию Сеземана причисляют к построениям в духе *новейшего трансцендентализма,* или *трансцендентального онтологизма*. Современные литовские исследователи (Лозурайтис, Алинионите) называют его концепцию *критическим реализмом*. В отечественной науке предпринимаются попытки увязать философские построения мыслителя со станов-

ром вера, как нерационализируемый аспект, остается в стороне. Давая философскую оценку карсавинскому учению, Сеземан определяет его как *христианский имманентизм.*

[3] *Sezemanas V.* Laisves problema // Problemos 39, P. 83–107; Problemos 40, P. 103–120; Problemos 41, P. 99–118 (1988–1989).

лением и развитием *неокантианства* и *феноменологической мысли* в России. Существуют и другие интерпретации.

Творческое наследие Сеземана обширно: ему принадлежат специальные работы по эстетике, истории философии[4]. Он подверг детальной философской разработке проблему свободы, дал философское истолкование феномена культуры. Однако глубже всего он разработал вопросы, относящиеся к сфере гносеологии, — философским проблемам познания Сеземан посвятил несколько сочинений[5]. Укажем, что наряду с немецкоязычными работами, которые достаточно хорошо известны специалистам, существует исследование, написанное по-литовски, которое пока не включено в активный научный оборот. Это сочинение («Гносеология»), отпечатанное малым тиражом на ротаторе, увидело свет в Каунасе в 1931 году. Полноценная публикация работы состоялась лишь в 1987 году в рамках двухтомного литовскоязычного издания сочинений Сеземана, подготовленного и осуществленного в Литве[6].

«Гносеологии» предшествовала публикация на немецком языке объемного исследования «Проблема познания», основные результаты которого были отражены в этой более поздней работе. Однако «Гносеология» — не краткий пересказ «Проблемы познания»: необходимость создать текст, который использовался бы для преподавания на гуманитарном факультете университета в Каунасе, заставила Сеземана не просто

[4] Серьезный обзор печатных и рукописных работ Сеземана представлен в книге: Lietuvos filosofinės mintes istorijos šaltiniai. T.2. Vilnus, 1991. P. 269–288.

[5] Вызывают интерес хранящиеся в литовских архивах работы Сеземана. Назовем лишь несколько фондов из библиотеки Вильнюсского университета: *Чистая философия. Гносеология. Метафизика.* (VUB RS F 122–96); *О совершенстве и несовершенстве* (VUB RS F 122–98); *Самопознание и объективация* (VUB RS F 122–102) и др.

[6] *Sezemanas V.* Raštai. [T. 1:] Gnoseologija / Parengė A. Lozuraitis. Vilnius: Mintis, 1987; *Sezemanas V.* Raštai. [T. 2:] Filosofijos istorija. Kultūra / Sudarė L. Anilionytė. Vilnius: Mintis, 1997.

рассмотреть отдельные гносеологические проблемы, но систематично и полно изложить весь комплекс своих гносеологических идей. В издании 1931 года Сеземаном выделены следующие разделы: Введение — Феноменология знания (познания) — Структура знания (познания) — Подсознание — Проблема истины — Проблемы и прогресс познания[7].

Уже во введении к этой работе ученый обращает внимание на то, что теория познания лишь на первый взгляд кажется вопросом специальным и отвлеченным, менее значимым, чем проблемы этики, эстетики, религии. То место, которое с древности до настоящего времени занимает гносеология в системе философского знания, свидетельствует об обратном.

Самостоятельной дисциплиной, указывает Сеземан, теория познания становится у софистов и позже, в философии Платона и Аристотеля[8]. Гносеологический импульс также пронизывает философию Декарта, Спинозы, Гегеля, Канта. Более того, утверждает философ, «всегда, когда рождается новая оригинальная философская система, она своеобразно освещает проблему познания, и ее своеобразие в первую очередь происходит от нового понимания и интерпретации гносеологии». Респектабельность гносеологии предопределяется и тем, что сама философия понимается Сеземаном как закономерное проявление человеческого духа и культу-

[7] В публикации 1987 года работа была заново разбита на главы и имеет другую, более дробную структуру. Об этом см. в комментарии к: Ibid.

[8] «В мировоззрении этих философов проблема познания не просто связана с проблемой бытия — она переплетена с ней, даже и отчасти совпадает. Например, в платонизме проблемы познания совпадают с онтологической проблематикой, потому что, по Платону, идеи обладают подлинным бытием. Наряду с этим они оказываются и проблемами этики, потому что мораль — не что иное как познание — познание самого себя. Наконец, родство души с идеями является и основной проблемой религии, потому что от познания идей зависит спасение и освобождение от греха». *Sezemanas V.* Gnoseologija. P. 209 (здесь и далее фрагменты «Гносеологии» даны в моем переводе — В. П.).

ры. К тому же и пример европейской культуры убеждает его в том, что «ни один фактор культуры не проник так глубоко во все другие области культуры и не имеет такого влияния, как познание»[9]. В концепции философа познание оказывается процессом, влияющим на становление таких различных сфер культуры, как этика, эстетика, религиозная мистика, мифология[10].

На формирование философских взглядов Сеземана определенное влияние оказало его увлечение в молодости идеями немецкой философии. Находясь в Германии (1909–1911), он проникся некоторыми идеями неокантианства, однако достаточно скоро обнаружил и продемонстрировал, что при кажущейся новизне этим идеям свойственны все недостатки кантианства старого. Признавая несомненные заслуги критического идеализма и значимость проблемы познания для понимания феномена культуры, Сеземан отказывается считать гносеологию исключительным основанием всей фило-

[9] Ibid. P 210.

[10] Позволим себе привести большую цитату, раскрывающую этот тезис: «1. В сфере морали мы видим, что никакой подлинной нравственности без познания быть не может. Поднятый Сократом вопрос, что есть добро и зло, связан с сущностью этики (морали). Этика не может обойтись без этого вопроса, не может его избежать. Совесть — живой голос нравственного сознания — есть особый вид познания. 2. Тесно переплетена с познанием вся религиозная мистика. Например, интуиция и познание Бога — это высшая степень мистического экстаза. Подлинная религия, гнозис, по словам отцов церкви (Климент Александрийский и др.), является не чем иным, как богопознанием. 3. Эстетическое восприятие и понимание в области искусства — это особый вид познания, который существенно отличается от научного познания и все-таки в определенных случаях сливается с ним, его дополняет либо находится в его основании (см. роль интуиции в науке, особенно в истории) (...). 4. Наконец, и древние мифы приписывают познанию решающую роль в судьбе человека. В Библии запретный плод является плодом познания добра и зла, которое способно приравнять человека к Богу; с другой стороны, познание здесь понимается как прегрешение и отпадение от Бога». Ibid. P. 211.

софии. Для него решение проблем, связанных с познанием, в первую очередь зависит от решения проблемы бытия[11].

Более значительным было воздействие на Announce Announce Announce Сеземана только зарождавшейся тогда феноменологии, в которой он увидел смелую попытку решения важной философской задачи — достижения единства знания и бытия. Предлагаемый Сеземаном феноменологический анализ познания «должен идти в двух направлениях: 1) том, что дает нам чистое изолированное познание и 2) том, которое проясняет задачу и место познания в культуре и жизни человека»[12]. Однако и классическая феноменология, по мнению Сеземана, имела недостатки. Главным из них, считал философ, была непоследовательность, которая приводила к тому, что, критикуя идеализм как противоположное и даже враждебное философское течение, она была не в состоянии избавиться от его пережитков в себе.

Идеалистический крен современной философии, считал Сеземан, не был случайностью — раскрылось то, что в скры-

[11] В этой связи уместно привести высказывание философа в адрес одного из основателей баденской школы неокантианства. Отмечая определенную однобокость философии Риккерта, Сеземан признает эту деформацию последствием той основной идеалистической предпосылки его учения, согласно которой наука и философия не определяются в своей структуре бытием, а представляют собой лишь построения теоретической мысли. Его не устраивает, отмечает он в другой работе, «то понимание познания, которое в кантианстве стало господствующим: как преобразования, переработки или построения бытия». Там же о Риккерте: «Технически-формальная сторона знания заслоняет у него существо знания. Отсюда бесплодность (внутренняя пустота) его философии (при внешней стройности). Риккерт прав, поскольку утверждает, что одна интуиция не дает еще знания, что требуется обработка в понятиях. Но не прав, приписывая этой обработке определяющее содержание знания значение (напр. понятиями, конструкциями разума являются для него физическое и психическое; непосредственная реальность ни физична, ни психична и т. п.)» *К проблеме познания* (VUB RS F 122–71).

[12] *Sezemanas V.* Gnoseologija. P. 213.

том виде всегда присутствовало в традиционной теории познания, основополагающим принципом которой было противопоставление субъекта и объекта. Основные ошибки общепринятой гносеологии являются следствием того, что процесс познания изолируется, рассматривается отдельно от других способов взаимодействия мира и человека — ведь человек не только познает мир как нечто внешнее, но и живет в мире сем и сим миром. Разрушение этого фундаментального единства приводит к тому, что объект познания объявляется внешним и недоступным человеческому познанию. Традиционная гносеология, считает Сеземан, по целому ряду причин сделала предметом своего рассмотрения вопросы малозначительные. Кроме того, в естествознании, отождествляющем рационализм и натурализм, объект познания рассматривается как существующий самостоятельно и независимо от познающего субъекта, причем содержание знания определяется в первую очередь свойствами объекта. Однако перенос этих положений в область гносеологии приводит к тому, что исчезает, становится эфемерным живой, творческий субъект. Таковы последствия необоснованной и чреватой погрешностями схематизации познавательного процесса, реальная структура которого заметно сложнее. Связь человека с миром не должна трактоваться в духе позитивизма — отношения между субъектом и объектом могут быть сведены к категориям биологии и психологии только на самых первых этапах познания, в тех случаях, когда факты сознания определяются потребностями организма. По мнению Сеземана, чем более отвлеченным и объективным становится познание, тем меньше влияние на него биологической составляющей человека.

Подлинное познание, преодолевшее характерное для естественных наук противопоставление объекта субъекту, в качестве отправной точки признает принцип их совпадения. Эта идея, по мнению Сеземана, коренным образом меняет наши представления о статусе ряда гуманитарных наук, занятых изучением истории и культуры, их духовной и ценностной составляющей. На деле, считает Сеземан, мы спо-

собны обладать знаниями и о тех объектах, которые нельзя назвать материальными (пример — анализ собственных переживаний, духовных ценностей различных исторических эпох, научных и философских теорий). Этим феноменам соответствует непредметное знание, которое противопоставляется предметному знанию естественных наук[13].

Детально обсуждает Сеземан и специфику чисто философского познания, истинность которого достигается «только особым *стилем*, выражающем особые интенции и устремления философского мышления и *знания*. Этот стиль должен отличаться от чисто научного, ибо интенции философского знания отличаются от интенций научного знания. *Проблема стиля* для философии поэтому не внешняя, не периферическая, а затрагивающая ее существо как особого вида знания (...). Во всяком случае: в философском стиле символический элемент должен приобрести большее значение, чем в науке. Ибо область средств, методов, путей (промежуточная сфера) здесь сознается именно только как имеющая посредствующее, вспомогательное значение. Это пособия, не больше. В них самих (в философском стиле) должно лежать указание на то, что находится за их пределами, на что они направлены, что определяет и оправдывает их смысл и существование. Но эта символичность философского стиля не должна быть смешиваема с символичностью искусства. В этом тоже большая опасность и соблазн»[14].

Когда мы говорим о познании сферы человеческого духа, то должны учитывать, что, согласно Сеземану, в этой области влияние познающего субъекта особенно велико: от него многое зависит и им многое определяется. В своих размыш-

[13] Подробнее об этом см. в работах литовских исследователей — Лозурайтиса, Алинионите, Гензялиса: *Anilionyte L., Lozuraitis A.* Išmintes ramibė givenimo sumaištyje // Sezemanas V. *Raštai.* [T. 2: Filosofijos istorija. Kultūra] / Sudarė L. Anilionytė. Vilnius: Mintis, 1997. P. V–XV.; *Genzelis B.* Lietuvos filosofijos istorijos bruožai. Vilnius, 1997.

[14] *К проблеме познания* (VUB RS F 122–71).

лениях о специфике познавательной деятельности Сеземан на первый план выдвигает субъект, границы которого не могут быть очерчены однозначно: человек — существо *незавершенное, проблематичное* в первую очередь для самого себя. Человек — не мертвый и потому тождественный самому себе S (субъект), а особая *живая* реальность[15]. Ее характерные черты — предопределенный природой активный характер сознания и сложная структура человеческой личности, которая включает в себя многослойный историко-культурный горизонт.

Современные литовские исследователи (Лозурайтис, Алишионите) обращают особое внимание на то, что в концепции Сеземана сознание движется от своего центра — человеческого «я» — в периферийные слои и становится относительно независимым: оно разделяется на субъект и объект, чтобы исходные философские интуиции могли быть подняты до уровня теоретического знания. Факты естественных наук, напротив, сначала появляются на периферии и лишь потом, при помощи логических приемов и процедур, включаются в состав нашего «я». Очевидно, что в этом случае Сеземан дает свою версию разделения наук о духе и наук

[15] «Не надо думать, — пишет Сеземан, — что в жизни человека познание связано с другими факторами только исторически и механически, что воля и инстинкты, чувства и мышление самостоятельны, случайно соединяются в человеческой душе и потому не могут влиять друг на друга по существу. Напротив, все эти факторы происходят от человека, от живого внутреннего единства организма и потому органически связаны друг с другом и могут быть изолированы лишь искусственно. Это ясно показывают находящиеся на более низкой ступени эволюции организмы, в которых все эти факторы еще не дифференцированы и по отдельности не проявлены. Если единство этих факторов первично, а их дифференцированность — вторична, то становится очевидным, что природа познания определяется его связью с другими факторами, живым единством организма и не может быть понята без учета этих оснований, общих для всех проявлений души». *Sezemanas V.* Gnoseologija. P. 212–213.

о природе, одновременно подвергая критике представление об исключительного рода связи науки о природе с реальностью: естественные науки не имеют особых прав на действительность, и требование формулировать взгляды на мир только на языке этих наук необоснованны. Для Сеземана постижение человеком своей сущности и существования возможно лишь в системе, где центром является сам человек, а существование совпадает с сознанием. Но именно потому границы сознания всегда будут размыты и неясны.

По мнению Сеземана, личность имеет сложную структуру: существует сфера повседневной жизни, в которой господствует принцип практической целесообразности. Здесь сознание не обладает творческой активностью: вся его энергия служит достижению исключительно утилитарных целей. Существует и другая сфера, для которой практические интересы менее значимы, — сфера, открывающая сознание самому себе. В литературе указывается, что в этом пункте Сеземан сталкивается с противоречием между теорией и практикой: исходный импульс деятельности человеческого сознания лежит в практической жизни, однако, несомненно, что получить свободу оно может лишь освободившись от влияния внешних детерминант. Свобода становится для философа обязательным условием деятельности сознания, и именно она является необходимой предпосылкой, дающей возможность человеческому духу достигать действительно значимых высот.

Особое место Сеземан уделял вопросу о прошлом и будущем внутренне противоречивой и трагичной западной цивилизации: *одним из главных двигателей нынешней культуры* Сеземан называет знание, и потому вопрос о его природе становится вопросом о смысле духовной жизни и культуры.

Противопоставление и борьба бытийственных (подлинных) и меонических (призрачных) начал составляет, по Сеземану, основной конфликт европейской культуры, подогреваемый разрушительной силой *рационалистических соблазнов*. Масками, скрывающими этот искусственный и бесплодный мир долгие века была вера в реальную силу логического разу-

ма, жившая в античности, средних веках, эпохе Просвещения и философии романтиков. В XX веке ее место заняли *социалистические* и *коммунистические утопии*, *позитивизм* и возникший на почве романтизма *идеализм*. Если обвинения в отрыве от реальности, в умозрительности построений для коммунистической идеологии не новы, то подобные претензии к позитивизму вызываю особый интерес: формально позитивизм основывается только на фактах и уже потому должен иметь особенно развитое *чувство реальности*. В работе 1925 года «Сократ и проблема самопознания» Сеземан пишет о том, что все «достоинства позитивизма ограничиваются в лучшем случае сферою "внешнего", естественнонаучного (предметного) опыта. (...) Исходя из чисто предметной установки позитивизм не видит непосредственно ничего, кроме естественнонаучных фактов, все же остальные явления действительности (душевно-духовные) входят в его поле зрения лишь постольку, поскольку они могут быть уподоблены естественнонаучным фактам, т. е. подвергнуты опредмечиванию».

Трагический парадокс философу видится в том, что кризис позитивизма как философского метода никак не повлиял на умонастроение среднего европейца, которое становится все более позитивистским. Его душа, сокрушается Сеземан, может окончательно лишиться возможности воспринимать высшие формы духовности.

Современный идеализм черпает силы в открытой романтизмом способности *понимания* (*вживания*). Действительно, подлинное понимание не является только интеллектуальным актом, она требует эмоционального соединения с реальностью «которая сообщает ему характер вживания». И это вживание, с одной стороны, открывает не просто чужую индивидуальную жизнь, но жизнь целых культур и цивилизаций. Но эта способность жить *в ином* и *иным* содержит, по мнению Сеземана, великое искушение[16]. На деле

[16] В тоже статье 1925 года Сеземан предостерегает: «Как ни важно это понимающее сопереживание для внутреннего развития духов-

такая жизнь пуста, человек живущий отражениями а не реальным миром паразитирует на чужой духовности, отказываясь от самостоятельного творческого напряжения. Кризис европейской культуры Сеземан связывает с тем, что она утратила чувство реальности, глубоко погрузилась в сферу иллюзорного, виртуального бытия. Если эта тенденция сохранится, духовная гибель Европы кажется мыслителю неизбежной. Путь к спасению в том, чтобы, вырвавшись из окружения химер совершить открытие подлинного бытия, способного наполнить жизнь человека радостью и смыслом.

Приложение[17]

В. Э. Сеземан. Религия и ее значение для формирования мировоззрения (1935)

Эта болезненная и трудная тема принадлежит к числу тех вопросов, приступать к которым необходимо с особой осторожностью, потому что он не относится к сфере абсолютно объективных фактов и явлений, понимание которых од-

ной жизни, (...) все же оно не настоящая, полновесная реальная жизнь, а лишь подобие ее, лишь полуреальность (...). Тем не менее полуреальный характер переживаний, связанных с вживанием, настолько сближает их с первичными, неотраженными переживаниями, что они легко могут занять место этих последних и присвоить себе в духовной жизни господствующее положение».

[17] Данный текст является лекцией, прочитанной В. Э. Сеземаном в мае 1935 года. Впервые опубликован в журнале «Akademikas» (Kaunas, 1935. № 6 (316). P. 132–136). Основой для лекции, возможно, послужили материалы курса по философии религии на русском языке, которые сейчас хранятся в библиотеке Вильнюсского университета (VUB RS F 122–73). При значительных текстовых совпадениях, материалы курса являются более подробными, охватывают больший круг проблем, что предполагает публикацию в будущем этих материалов целиком. Перевод с литовского В. Повилайтиса.

нозначно для всех. Это в первую очередь дело, касающееся личных убеждений, которые складываются на основе особого и неповторимого личного опыта каждого отдельного индивида. И пока такое представление об этом вопросе разделяется не всеми, мы рискуем утверждать или доказывать больше, чем имеем на то оснований. Кроме того, следует иметь в виду, что не все эпохи в истории человечества одинаково чутки в делах и вопросах религии, и, без сомнения, тот глубочайший кризис, который переживает вся наша духовная культура, коснулся и религии. Сегодня безбожие демонстрирует себя необыкновенно активно и громко, в то время как новые положительные творческие силы в религии не появились и ей приходится опираться (единственно только) на традицию и восходящую к ней подлинную духовную жизнь. Потому и религиозные взгляды и настроения нового поколения основательно отличаются от взглядов и представлений поколения отцов и им так трудно найти взаимопонимание в религиозных вопросах.

Со всем сказанным следует считаться в равной степени и лектору, который взялся изложить и прояснить этот вопрос, и его слушателям. Теперь вы представляете, отчего ответ на поставленный вопрос (о религиозном значении) не может быть исчерпывающим и почему я довольствуюсь лишь мыслями и соображениями о том, где необходимо искать решение, надеясь привлечь вас к исследованию религиозных проблем.

Начиная обсуждение данной проблемы, удобно было бы разделить ее на два вопроса: 1) каково было значение религии для развития всей нашей культуры, какова была ее роль в процессе формирования и распространения культуры и 2) каково есть и может быть значение и роль религии в настоящий момент нашей жизни. Эти два вопроса, понятно, тесно связаны друг с другом, но при этом не совпадают. Желая сориентироваться в современной культуре, мы, конечно, должны оглянуться и на ее прошлое, ее развитие в истории, однако каждая историческая эпоха обнаружива-

ет и являет что-то новое, что не может быть напрямую выведено из прошлого. И сложившаяся в настоящее время ситуация требует, чтобы ее вопросы и потребности разрешались и удовлетворялись не по тем или иным старым рецептам, но так, чтобы учитывались и их индивидуальные свойства, и характерное для них своеобразие.

Первого вопроса я коснусь коротко, во-первых, потому, что в нем легче разобраться, особенно тому, кто сколько-нибудь знаком с историей европейской культуры; во-вторых, потому, что хочу больше внимания уделить второму вопросу, который крайне актуален и имеет для нас решающее значение.

В общих чертах на первый вопрос можно ответить так: вся наша духовная культура, все ее области и ветви, мораль, искусство, философия, наука, право, строй социальной жизни органически связаны с религией и укоренены в ней не только в том смысле, что вся культура на заре человеческой истории происходила из религии, или, точнее говоря, из соединения религиозного чувства и примитивного мышления в мифологии, но и в том смысле, что и впоследствии, когда отдельные ветви культуры отделились от мифологии, раскрывшись и достигнув определенной самостоятельности, связи с религией были глубокими, т.е. она снова и снова оплодотворяла их, будила и освобождала их творческую энергию. Поэтому, если говорится, что европейская культура по сути своей христианская культура, то такое утверждение абсолютно выверено и оправдано. Даже когда то или иное ответвление культуры, кажется, абсолютно отдалилось от религии и руководствуется (в своей жизни и развитии) такими идеями, замыслами и тенденциями, которые, на первый взгляд, не имеют ничего общего с религией, при более детальном рассмотрении можно обнаружить, что эти идеи и тенденции происходят из соответствующих религиозных взглядов и в них сохранился и еще существует религиозный настрой либо, по меньшей мере, такой настрой и такой взгляд на мир, на человека и его предназначение, его призвание, который очень близок и родственен исходному религиозному на-

строю и интуициям сознания. К примеру, один из характернейших признаков европейской культуры новейшего времени — ее индивидуализм, исключительно большое значение, придаваемое личности и ее своеобразию, ценность свободы и независимости, что отразилось почти везде: и в искусстве (напр., в портретной живописи), и в философии (Руссо, Кант, Фихте, Ницше), и в социальной жизни и ее устройстве (напр., в английском либерализме). Нередко этот индивидуализм боролся против религии и исповедовал атеизм (потому что религия ограничивала свободу и самостоятельность индивида). При всем этом идея, которая разожгла пламя Французской революции, имеет христианское происхождение, она выросла из той вечной абсолютной ценности, которую христианское учение придает отдельной личности как *образу Бога*, достойной отречения от всех других жизненных благ и даже от самой жизни. Ясно, что в индивидуализме новейшего времени эта идея принципиально изменилась, может быть, даже выродилась, но при всем том ее ядро, то, что в ней ценно и непреходяще, осталось прежним.

Такова же идея социальной правды и справедливости, идея равенства, согласно которой каждый человек имеет право на достойные условия жизни и равное, одинаковое со всеми прочими приобщение к культуре и ее достижениям. Эта идея, в которой коренится в том числе и безбожный пафос социализма, выросла из того *общечеловеческого* понимания, которое было задано христианством и проистекает из его основополагающих принципов. (Понятно, что имеется в виду христианство в широком смысле, т. е. христианское учение, впитавшее и усвоившее в том числе и идеи древнегреческой философии, которые, однако, органично срослись с определенной религиозной концепцией, как свидетельствуют платонизм, стоицизм и др.)

Подобных примеров можно привести еще больше. Все они показывают, что если духовная культура Европы и отошла чуть от христианства, то в своих основаниях она по-прежнему сплетена с религией и, так сказать, нагружена религиозны-

ми идеями и взглядами. И поэтому нельзя полностью понять эту культуру и движущие ее мотивы, не оглядываясь на органическую связь с религией (в средневековой архитектуре, скульптуре и миниатюре, или в живописи эпохи Ренессанса, или в классической музыке XVII и XVIII веков — всюду религиозные идеи и тенденции играют решающую роль).

Правда, против сказанного можно сделать одно серьезное возражение: мы взялись утвердить тезис о значении и влиянии религии на духовную культуру. Но нельзя забывать и об обратной стороне: о всем плохом, что она [религия] сделала культуре, о всех ее вредных и сдерживающих свойствах, мешавших нормальному развитию культуры и росту свободы. Не является ли религия реакционной силой, сковывающей человеческое творчество и мешающей его свободному развитию? И, может быть, примеров, показывающих отрицательную роль религии в истории культуры, можно найти еще больше, чем тех, которые убеждают в ее положительном влиянии? И, возможно, общее развитие культуры характеризуется лишь тем, что человеческий разум все более и более избавляется от стесняющих его религиозных идей и предрассудков, постепенно достигая полной (совершенной) автономии, — так что только безбожная, чисто секулярная культура (без всякой религии) будет конечной целью (высшей ступенью) развития культуры? Эти сомнения постараемся снять, разбирая второй вопрос: в чем состоит значение религии по существу. Пока лишь скажу, что, по моему мнению, рассмотрев отрицательную роль религии в истории, мы увидим, что упреки, которые ей делаются, не имеют подлинных оснований.

Естественно, нельзя отрицать, что традиционные религии (различные течения христианства, магометанство, религия евреев и др.) противились прогрессу интеллектуальной и вообще духовной культуры и, напр., в области науки, морали, права или социального бытия поддерживали такие взгляды и такой порядок, который был уже отсталым и не соответствовал требованиям времени. Также верно, что, возможно, нигде люди не проявили столько жестокости, фана-

тизма, столько лицемерия, обмана и лжи, сколько в сфере религии. Однако чтобы сохранить объективность и взвешенность в этом вопросе, нужно отделить *саму* религию (религиозность), с одной стороны, от *исторических* форм ее объективации, от ее *представителей* (духовенства) — с другой. Так же, как нельзя винить медицину за то, что нечестный врач использует ее во зло, государственное устройство за то, что правители во зло используют свои полномочия, так же и религию нельзя винить в том, что ее носители и представители используют ее в своих эгоистических личных целях. Недаром говорится, что крайности сходятся и что черт любит шнырять около святых мест. Таково общее свойство нашей моральной и духовной жизни: чем выше и чище добродетели, тем легче они вырождаются и превращаются в собственную противоположность; тем сильнее искушение одолевает того человека, который ими [добродетелями] живет. Это во-первых; во-вторых, не следует смешивать саму *религиозность* с историческими формами ее объективации. Проявляясь в исторической жизни людей и участвуя в этой жизни, религиозность обязательно *объективируется*, т.е. принимает соответствующие данной объективации формы (религиозные *догмы*, обряды, заповеди), которые соответствуют общему культурному уровню данной эпохи. Эти формы, приходящие из живого исторического окружения и интересов, являются *относительными*, и потому каждый раз, когда культурный уровень меняется (поднимается или падает), когда меняется вся структура культурной жизни, должны меняться и объективация религии или формы ее проявления. Но эти формы отличаются необычайной *устойчивостью* и меняются с большим трудом. Вот почему в истории так часто обнаруживаются конфликты между традиционными религиозными формами, догмами и устоявшимся способом мышления и теми духовными установками, которые исповедует вновь зарождающаяся культурная эпоха. Такие конфликты неизбежны, и они, может быть, способны приносить свои плоды, пробуждая интеллектуальные силы и создавая в ду-

ховной культуре определенное напряжение. Но они становятся вредными, как только ведут к подавлению духовной энергии и мешают ее свободному проявлению. Какой же вывод можно сделать из сказанного? Кто хочет сформировать свое мировоззрение, не сможет этого сделать, игнорируя тот культурный фон и ту атмосферу, в которой он вырос и живет. Так или иначе, он обязан воспользоваться всем тем, что ему предоставляет эта [культурная] *среда*. И чем лучше он усвоит культуру своего народа и своей эпохи, тем полнее будет его понимание, богаче и глубже его мировоззрение. Но если вся наша (европейская) духовная культура органически связана с религией и религия является ее неотъемлемым моментом, то очевидно, что подлинное понимание культуры невозможно без учета ее религиозных аспектов. Мировоззрение того, кто эти аспекты не учитывает, будет односторонним и поверхностным (как, напр., механическое мировоззрение, которое опирается только на данные точных естественных наук).

Однако здесь возникает следующий вопрос: что включает в себя понятие религии и религиозности? И какими они должны быть? Ведь религиозность — не такой феномен, который обнаруживается во внешнем мире; в нем выражается наше отношение к миру (и чем-то иным, что есть в мире, но не есть только мир). Она глубочайшим образом связана с нашим «я», с самым центром нашего личного бытия, и потому ее можно ощутить и напрямую осознать только во внутреннем мире человека, его внутренней жизни. Как говорится, чтобы почувствовать и осознать религиозность, необходим определенный внутренний и глубоко личный опыт. Лишь почувствовав, что такое религиозность, я могу понять (постичь) ее выражение в жизни других людей и культур. Но возможность обнаружить и определить этот религиозный опыт — это ли не то, что религия может нам дать сейчас, в настоящий момент, в нашей сегодняшней жизни? Ведь мы и столкнулись с большими трудностями, потому что приходится обращаться к личному опыту каждого человека, его индивидуальным

и субъективным переживаниям. Словом, чтобы такое объяснение достигло своей цели, необходимо, чтобы мои слова отозвались во внутреннем мире каждого слушателя.

Понятно, что можно утвердить значимость религии и религиозности не только оправдывая временные проявления культуры, но и иначе. Можно, например, опираясь на логику, показать, что в нашей жизни все является относительным (все оценки наших действий зависят от того, как мы видим или мерим), и тогда все то, что относительно, всегда должно опираться на что-то абсолютное. А объектом религии как раз и является тот абсолют (Бог), который составляет основу всех относительных явлений и вещей. Но я очень сомневаюсь, что такое абстрактное рассуждение способно было хоть кого-нибудь убедить в объективном значении религии в нашей жизни. Либо можно обратиться к мистике и *мистическим* переживаниям, в которых религиозность, религиозное чувство проявляется особенно четко и ясно и которые, по словам людей, имевших такой опыт, невозможно сравнить ни с какими другими переживаниями. И, несомненно, мистика сыграла очень важную роль в развитии духовной культуры Европы. Однако и такая аргументация не будет достаточно убедительной для людей, которые к мистике не склонны, и особенно для современной молодежи, которой абсолютно чужды мистические настроения.

Значит, если, утверждая актуальное значение религии, мы не можем удовлетвориться ссылкой на традицию и прошлое нашей культуры, мы должны постараться обнаружить моменты религиозности в том опыте, который доступен всем культурным людям. Или, по меньшей мере, мы должны найти такие моменты, из которых рождается и которыми питается религиозность.

Наш обыденный, т. е. повседневный, опыт принадлежит *одной сфере*; он представляет собой особый мир — микрокосм, центром которого является наше «я». «Я» укоренено в этом мире, и в нем я живу, и в нем испытываю радость и грусть, переживаю отчаяние и воодушевление, удачу и не-

везение. Из этого мира концентрическими кругами расходятся и наша глубоко интимная личная жизнь, и семейная, и общественная жизнь, мои исследования и моя работа; этот мир обусловливает наше повседневное поведение, наши отношения и общение с другими людьми, наши взгляды на искусство, мораль, социальную жизнь и ту систему (иерархию) ценностей, которая направляет мою деятельность. Этот мир не бесконечен, но и не имеет определенно очерченных границ; при смене обстоятельств он может расширяться, расти или, напротив, сужаться. Применительно к человеческой индивидуальности он может быть более богатым и созидательным или менее богатым и т. д. Так или иначе, он всегда находится в той самой жизненной плоскости, в том самом плане (без разницы, ученый ли я, художник, ремесленник и т. д.). Словом, этот мир охватывает все сферы культурного бытия и деятельности, составляющие органические моменты моей обыденной жизни. Он охватывает не только такие события и переживания, которые, скажем так, необыкновенны и ломают повседневный нормальный ход вещей, когда человек отказывается от карьеры по каким-то идейным соображениям или даже жертвует своей жизнью во имя родины и др. Так бывает в тех случаях, когда поведение обусловливается теми же самыми ценностями, которые главенствуют в повседневной жизни (благородство, патриотизм, любовь к родине и т. д.). Все это составляет мой обычный *повседневный и бытовой* опыт. Но наряду с этой моей жизнью может существовать и существуют такие переживания и опыт, которые не вмещаются в рамки повседневности и тем или иным способом вырываются или выходят за пределы закрытой до этого сферы имманентного опыта и, выйдя за ее границы, заставляют нас соприкасаться с чем-то иным, принципиально отличным от знакомой нам повседневности. Такие переживания составляют то, что можно назвать *трансцендентным* опытом; чаще всего (но не всегда) он обнаруживается в такой ситуации, когда человек оказывается перед лицом *своей конечности*.

Такая предельная ситуация создается, напр., смертью — как абсолютным пределом обыденного бытия, границей имманентного опыта, окончательным уничтожением того микрокосма, центром которого является наше «я», гибелью соединенного с телом, живого нашего «я». Это может быть в равной степени и настоящая смерть, и одно мое переживание (представление) смерти (кроме того, моей смертью является и смерть других, близких мне людей, которые стали важной частью или моментом моей собственной жизни). Это не следует понимать таким образом, будто смерть всегда нами так и переживается. Напротив, чаще всего созерцание смерти носит имманентный характер и не противоречит повседневному опыту. Мы рассматриваем ее как феномен, который проистекает из свойств и закономерностей окружающего нас органического мира. Там, где есть жизнь, должно быть изменение, развитие и увядание. Молодое поколение приходит на смену старому, смерть есть обязательное условие самой жизни и самой возможности этого природного (естественного) феномена. Можно много раз видеть умирающих и удивляться смерти, не выходя за границы обыденности. Так, например, военным, врачам, священникам созерцание смерти привычно. И внезапно смерть может предстать перед нами в совершенно иной — трансцендентной — форме, как чистая предельная ситуация, которая до основания рушит наш обыденный мир. Мы ощущаем ее как нечто несравнимое ни с каким имманентным опытом и потому непостижимое, как нечто, к чему не могут быть применены обычные критерии понимания и измерения, что-то, порождающее сомнения в ценности самой жизни, ее смысле и реальности. И это чувство неизвестности, непонимания, неопределенности усиливается тем, что в момент смерти человек абсолютно одинок и прекращает всякое общение — это ситуация, с которой человек должен справиться и которую должен вынести один, без всякой помощи. Иногда изображение смерти в произведениях искусства позволяет нам почувствовать и осознать, каким является это трансцендент-

ное переживание (изображая то, что, кажется, невозможно изобразить). Это трансцендентное, или метафизическое, предчувствие и предугадывание смерти не во все эпохи одинаково остро (интенсивно). Часто берут верх имманентные представления. Также нельзя утверждать, что трансцендентное, предельное восприятие смерти особенно часто встречается среди религиозных людей, которые озабочены своей судьбой на том свете. Очень часто люди, проникнутые традиционными религиозными идеями, воспринимают смерть как обыденное, как переезд из одного места в другое, более совершенное.

Другое похожее трансцендентное переживание — это особое переживание времени и временности. Оно обнаруживается в тех случаях, когда мы воспринимаем время не просто, не как происходящее непрерывно течение и изменение, но как такую стихию, которая делает наше бытие нереальным и превращает его в иллюзию, сон. Кажется, что подлинная реальность существует только сейчас; прошлое реально лишь потому, что было настоящим. Но, с другой стороны, непосредственная реальность самих моментов неуловима. Утверждая «это есть», мы признаем, что оно уже осуществилось и, осуществившись, сразу превратилось в прошлое и перестало быть настоящим. А если оно еще не настало, но только становится, то его место в будущем, оно является предпосылкой искомого момента и еще не существует. Так сходит на нет реальность настоящего. Кажется, это не что иное, как воображаемая *черта*, точка, мгновение, в котором пока еще не существующее будущее переходит в такое же уже не существующее прошлое. Такая парадоксальность времени доступна не только абстрактной рефлексии, но в некоторых моментах может ощущаться нами напрямую, как нечто осязаемое и зримое; и люди могут быть этим глубоко взволнованы. Наряду с этим мы ощущаем, что время *необратимо*. Каждый момент, каждая ситуация единственны в своем роде и потому неповторимы. Каждая ошибка, стоит ей произойти, становится фактом неизгладимым и неисправимым

по своей сути. Оттого и муки страданий приобретают особую остроту.

Показанные предельные ситуации являются *негативными* в том смысле, что они демонстрируют *ограниченность*, условность нашего обыденного имманентного опыта, который на первый взгляд кажется нам абсолютным. Но существуют и *позитивные* моменты и ситуации, которые не только демонстрируют ограниченность (односторонность) обыденной жизни, но также позволяют нам почувствовать и понять нечто, таящееся за ее границами, и отчасти увидеть, как это являет себя в самой жизни. Эти переживания могут быть очень разнообразными и отличаться по степени *интенсивности* и ясности. Напр., таким образом на нас иногда может воздействовать природа — не только своей красотой, но и величием и могуществом самой природной стихии, непосредственным ощущением той неперсонифицированной жизни, которой наполнена вся природа и в которой участвуем мы сами. Это ощущение или чувство нашего единения со всей природой, со всей жизнью посещает каждого, кто чувствует красоту; оно лежит в основании своеобразного религиозного направления — *пантеизма*, который всю природу ощущает и трактует как нечто божественное. Своеобразие этого чувства особо проявляется в том, что человек ощущает и понимает, что он не только отдельный, закрытый в себе индивид — атом, но и живая часть высшего, всеохватывающего бытия. Микрокосмос индивида словно растворяется и тонет в природном микрокосме. Это мистика, но мистика имманентная, понятная и доступная всем.

Чувству такого единства родственно другое состояние нашей психики — состояние особого вдохновения, которым питается *творчество художника*. Бросается в глаза и удивляет та особенность, что художник, переживающий состояние вдохновения, словно находится во власти каких-то неведомых сил, превративших его в свое орудие, посредством которого они действуют и выражают себя. Значит, источник творчества, действительный его центр — не «я» худож-

ника, но нечто могущественное, скрывающееся за этим «я» и им управляющее. Схожим образом действует на человека глубокая и сильная *любовь*, способная основательно изменить весь его образ, когда она не скрашивает жизнь, а застает его как стихия, переворачивающая всю его жизнь, дающая ему новые и неожиданные возможности и смыслы, раскрывающая ему новый, более ценный мир. Непроницаемая граница, разделяющая индивидов, мгновенно исчезает, и личность любимого становится абсолютно близкой, одновременно пробуждая в нем такие силы и возможности, которые раньше были ему совершенно незнакомы и неведомы. Что является *общим* и значимым во всех рассмотренных случаях? В первую очередь такие предельные ситуации (или предельный опыт), в которых внутренняя жизнь и деятельность личности достигают высочайшей степени интенсивности и где она (личность) показывает максимум своих возможностей. Но это доказывает, что источник данных возможностей и действий несовместим с личным «я», но таится в глубинах нашего «я» как какая-то неперсонифицированная сила, которая воздействует на сознание личности, но сама в него не входит. Это, мне кажется, и есть имманентное начало религиозности, и тот человек, который дорожит тем, в чем ему раскрывают эти основания и источники, по своей сути религиозен, даже если не называет его Богом или божеством. Такая религиозность не потеряет своего значения и актуальности до тех пор, пока люди не перестанут быть людьми в подлинном смысле слова.

Это делает очевидным смысл предельной ситуации и переживания в нашей жизни и мировоззрении: они раскрывают и показывают скрытые духовные возможности и силы и порождают те высочайшие и благороднейшие идеи, которые лежат в основании духовной культуры. Такой идеей является, напр., *идея совершенства*. *Эта идея* при ближайшем рассмотрении отличается своеобразной *парадоксальностью*. Ее содержание не поддается определению. Все усилия, которые были приложены для этих целей философами в этике,

теологии, не дали положительных результатов. Все равно, будет ли это идеал познания, прекрасного или морали, каждый раз, когда определенная философская система, этическое учение или художественный стиль претендуют на абсолютное совершенство, мы констатируем, что это абсолютное совершенство с нею не совпадает, потому что оно превосходит все, что может быть достигнуто или осуществлено человеком в эмпирической реальности, историческом бытии культуры. Может показаться, что в таком случае эта идея абсолютно абстрактна и не может иметь влияния на нашу конкретную жизнь. Между тем мы видим, что эта идея порождает и питает весь динамизм духовной культуры. Вдохновляемый и руководимый идеей подлинного совершенства ученый, художник, праведник никогда не довольствуется тем, чего достиг, он никогда не может остановиться на определенной степени совершенства, но снова и снова старается подняться еще выше, еще сильнее приблизиться к идеалу. И чем больше он от себя требует, тем отчетливее он чувствует и понимает, как далек идеал, как отличается то, чего он достиг, от того, чего он хотел и должен был достичь. Идеал совершенства для него неимоверно близок, он лежит в нем самом (в глубине его личности), он пробуждает его творческие силы и является мерой всех его помыслов; и в то же время он так далек, так недостижим, не вмещается в рамки отдельной личности.

В христианской культуре с идеей совершенства тесно связаны еще две основополагающие идеи: идеи пришествия и воплощения Бога (которые берутся в имманентном аспекте, т. е. в том, как они проявляются в человеческом опыте). Поскольку идея совершенства является абсолютной и универсальной, она требует, чтобы не только тот или иной человек совершенствовался, но чтобы все человечество, весь мир, насколько это зависит от людей, приближался к этому идеалу и осуществлял его в себе. Поэтому человек не может удовлетвориться существующим, нынешним состоянием мира (социальным и моральным порядком, уровнем ду-

ховной культуры), но всегда стремится его усовершенствовать, *преобразить*, поднять на более высокий уровень. Такое преображение мира является не чем иным, как *воплощением* идеи совершенства (или Бога) в эмпирическом мире. Такое преображение мира может произойти, но не тогда, когда каждый озабочен лишь своим собственным совершенствованием. Оно возможно лишь при постижении органического единства и родства с окружающими тебя людьми (со всем человечеством), в признании себя органической частью своего народа, своего поколения, в равном беспокойстве о совершенствовании других людей и в стремлении поднять ту ношу, все те беды и муки, которые неотвратимо выпадают на долю каждого человека, по настоящему стремящегося к совершенству. А это значит, что творческая сила, которая позволяет человеку воплотить эту цель, найти смысл и ценность его жизни, есть *любовь.*

Не желая более занимать внимание присутствующих, будем довольствоваться этими короткими замечаниями. Несомненно, что изложенные здесь мысли можно было развертывать и уточнять дальше. Но, так или иначе, из сказанного становится ясно, какое значение имеет религия для формирования мировоззрения. Правда, следует признать: мировоззрение наших современников может обойтись и часто обходится без религии, без религиозных идей. Но такое мировоззрение неизбежно будет поверхностным и банальным. Чтобы оно было глубже и скреплялось творческой мощью человека, оно должно опираться на те идеи, которые восходят к *имманентной религиозности* и религиозному опыту. Вот почему и с религиозной традицией следует вести себя особенно осторожно и уважительно. Она является символическим выражением той идеи, которая и сегодня оплодотворяет духовную жизнь и духовный труд человека.

Публикации и сообщения

М. К.

С. Булгаков. О необходимости введения общественных наук в программу духовной школы[1]

Братие! Не будьте детьми умом: на злое будьте младенцы, а по уму будьте совершеннолетни.

(Ап. Павел, I посл. к Кор. 14, 20).

Все испытывайте, хорошего держитесь

(I посл. к Фесс., 4, 21).

Возбужден, наконец, вопрос о реформе как высшей так и средней духовной школы. Неудовлетворенность и несостоятельность ее давно уже сознавалась в заинтересованных сферах, но только теперь, вместе с обновлением всей нашей жизни и одновременно с глубокими изменениями во внешнем положении, а также и духовном состоянии русской церкви ставится этот вопрос о реформах школы, как один из самых важных и жгучих вопросов церковного обновления. Пока вопрос ставится в пределах только внешних изменений, — об автономии советов, о новом уставе и под., но нет сомнения, что это лишь начало реформы, она должна пойти глубже и перестроить школу изнутри, изменить

[1] Богословский вестник. Сергиев Посад, 1906. №2, февраль. С. 345–356.

самый дух ее, сделать ее действительно рассадником духовного просвещения и освободить от черт смирительных заведений иезуитски-средневекового образца. Имея в виду это духовное возрождение нашей богословской школы, как средней так и высшей, я позволяю себе со стороны поднять свой голос, чтобы поставить перед сознанием заинтересованных лиц вопрос первостепенной важности, который, однако, до сих пор, сколько мне известно, еще не поднимался в соответствующей сфере. Это вопрос о необходимости введения общественных наук в преподавание, как средней так и высшей школы. Я знаю, что эта мысль встретится с застарелым предубеждением и возбудить в некоторых панический, может быть, страх перед внесением в духовную школу светского и безбожного учения, как-то у нас привыкли считать общественную науку. В ответ на это опасение я должен указать, что своим проектом имею в виду как раз обратное — распространить воздействие христианства на новые области и лишить оного из сильнейших и опаснейших орудий его врагов, в свою очередь вооружившись этим орудием. Мотивом этого проекта является единственно и исключительно стремление к раскрытию христианской правды и к торжеству истины христианства в современном обществе. Но для этого прежде всего необходимо, чтобы и сами представители христианства находились на высоте своего положения и не держались с непонятным упрямством за сомнительную привилегию быть «младенцами по уму», от чего предостерегает апостол, по крайней мере, в области социальных отношений. Ведь и для слепого видно, насколько усложнилась и уничтожилась социальная жизнь. Гром происходящих событий, повсеместные стачки даже глухим теперь вселили знание того, что мы живем в каком-то новом, капиталистическом мире, где отношения труда и капитала представляют какой-то сложный, мучительный вопрос общественной совести, относительно которого грешно ограничиться одними фарисейскими покиваниями главы, но который нужно прежде всего научно понять. И предстоящие политические

преобразования, и мощный поток освободительного движения должны разрушить теперь даже у самых закоснелых предубеждение, будто есть только одна, навсегда данная форма политической жизни, и, следовательно, все бунтующие против ее сути грешники и своевольники. Теперь, когда вся Россия перестраивается заново, причем в эту перестройку если не добровольно, то насильно вовлекается и церковь, внешнее положение которой потерпит несомненно глубокие изменения, становится необходимо и обязательно для всех, в том числе и церковных людей, прежде всего понять происходящее и, лишь основательно поняв, произнести суд, — благословить или осудить. Нужно, по слову апостола, испытывать все, и лишь после такого испытания возможно сознательно и твердо держаться доброго. Все это, я полагаю, так ясно в настоящее время, что не нужно много настаивать на этом. Но существует только один путь сознательного отношения ко всему происходящему во всей его сложности — путь социальной науки, освещаемый, конечно, вечным светом Евангелия.

Для всех должно быть известно, что в общем обращается теперь целый ряд социально-философских учений, в большинстве случаев враждебных христианству и всякой религии вообще. Учения эти широко и глубоко проникают уже в массы народные, и отпадение от христианства принимает или скоро примет массовые размеры; не только интеллигенция давно уже и почти поголовно ушла из церкви, но уходит и народ. Одну из верных причин того, что это отпадение совершается с такой легкостью и почти без борьбы, надо видеть, несомненно, не в неотразимой притягательности новых учений, но в бессилии и неподготовленности современных представителей церкви. Когда говорят массам народным об их насущных нуждах, входят в их быт, материальное положение, организуют их, причем все это делается во имя идеалов антирелигиозных, то представители церкви или молчат, ибо они не умеют разобраться в происходящем, или, что еще хуже, открыто становятся на сторону силы, а не правды и вы-

ступают против народа. Между тем, если бы они были хорошо подготовлены и умели бы действительно проникнуться народными нуждами и осуществлять современными средствами те заповеди практической любви. О которых спросится с нас в день судный, если бы они были компетентны для серьезной критики и нравственного изобличения односторонних и фальшивых учений и к раскрытию общественной правды христианства, конечно, им не приходилось бы терпеть поражение от любого оратора, весь духовный багаж которого состоит, может быть, из нескольких агитационных брошюр. Не сила их учения. Их антирелигиозных доктрин, но жизненность их проповеди и относительная правда ее (мы разумеем, конечно их общие стремления, а не средства рекомендуемые ими для борьбы, которые стремлениям этим часто противоречат) привлекает к ним сердце народное, да, кроме того, совершенное отсутствие конкуренции, отсутствие русла христианской общественности, к созданию которого обязан стремиться теперь всякий, верующий во Христа[2]).

Теперешняя несостоятельность представителей церкви имеет общей причиной, конечно, все ее внешнее положение при самодержавии, тот «паралич русской церкви», о котором писал Достоевский. Но, в частности, здесь виновата ближайшим образом наша духовная школа, которая прилагала все заботы, чтобы законопатить не только окна. Но и щели от свежего воздуха, и, продержав своих воспитанников в полумонастырском каземате, посылала их быть вождями и руководителями народа, учителями жизни.

Можно ли спрашивать теперь с приходского священника, чтобы он разъяснял своим прихожанам, как им относится к сложным иногда политико-экономическим и социальным доктринам, которые они слышат на митингах, читают в газетах, когда этот пастырь сам знает меньше их. Может быть, некогда ему в семинарии смарали балл поведения за неуме-

[2] Этому вопросу за последние годы я посвятил ряд статей, см. в частности «Неотложная задача» в Вопр. Жиз., 1905, IX.

стную пытливость к запрещенной науке, а теперь он должен руководить в ее вопросах свою паству и защищать ее от антирелигиозных влияний, опирающихся на социальную науку.

Пересмотрите, что говорилось и писалось в проповеднической литературе по общественным вопросам. Ведь если исключить значительное количество произведений явно апологетического характера по отношению к действиям власть имущих (тоже крайне убогого фасона), то ведь в остальных обнаруживается такая святая простота, такие примитивные представления, соответствующая экономическому укладу патриархального периода, что только совершенным неведением и можно объяснить столь поверхностное отношение к трудным и сложным вопросам жизни. Ведь представьте себе, что священник служит в фабричном приходе, кругом говорят о стачках, кассах, рабочих организациях, он без всякого труда мог бы стать духовным центром рабочих организаций, но он не имеет понятия о капиталистическом строе, о рабочем вопросе, в его духовном обиходе имеется всего несколько общих формул, которые он не умеет связать с жизнью. В результате происходит расхищение паствы. Еще более беспомощно положение сельского священника. Вот подходят выборы в государственную думу, которые станут обычным явлением жизни страны, повторяющимся через каждые несколько лет. Как бы сами представители духовенства ни отнеслись к участию в выборах, несомненно, им предстоит подавать советы крестьянам, быть экспертами по политическим вопросам, — иначе и здесь будет происходить тоже расхищение, что и в городах — но что же знают эти эксперты, получившие свою подготовку в семинариях, где слово «политика» было самым ужасным, запрещенным, где интерес к политическом вопросам преследовался и карался самым жестоким образом.

Такому уродливому, противоестественному положению вещей должен быть положен конец. Семинаристы в среднем достаточно подготовлены, чтобы вместить начатки общей теории права и политической экономии, которые с успехом

преподаются, напр., в коммерческих училищах. В программу школ, подготавливающих духовенство, будут ли это духовные семинарии, или какие-либо специальные классы, должны быть обязательно введены основные начала общественных наук (ведь есть же в семинариях такой предмет преподавания как «пастырское богословие», общественные науки составлять его прикладной отдел). Интеллигентный, вооруженный современными знаниями, стоящий на высоте запросов жизни и способный поэтому бороться за души своей паствы священник представляет самую насущную необходимость для церкви; духовенство наше должно обновляться и перестать стоять позади пасомых, как в настоящее время, и, конечно, для этого необходимо реформировать и духовно раскрепостить школу.

Но еще бесспорнее необходимость введения общественных наук в преподавание высшей богословской школы, в наши духовные академии. В настоящее время и высшая школа также мало вооружает для жизни, как и средняя, и духовные академисты обнаруживают ту же девственность в общественных вопросах как и семинарские их коллеги. Между тем, не реформировав в этом отношении высшую школу, невозможно осуществить и реформу средней школы, духовно-питаемой высшей.

Необходимость включения общественных наук в круг преподавания духовных академий кажется мне настолько ясной и бесспорной, что я положительно отказываюсь приискать хотя один серьезный и, главное, искренний мотив, почему их должно и можно было исключать из этого преподавания. Может быть, при знакомстве с ними только понаслышке эта идея представляется страшной и нецелесообразной, но это предупреждение должно рассеяться при ближайшем с ними ознакомлении. Введены в круг преподавания духовных академий и история литературы, и общая история, но почему-то отсутствует, напр., политическая экономия, без которой невозможно теперь преподавание и истории; считается нужным и полезным знакомить студентов с тем, как люди жили

при Ксерксе и при Карле Великом, но не дается никаких сведений о том, что происходит теперь вокруг нас. Если искать даже узких и вполне практических мотивов, то можно указать, что в делах и апологетических, и пастырских преподавание общественных наук стало совершенно необходимо. Ведь главные аргументы отрицателей религии почерпаются теперь не из философии (с которою в настоящее время очень мало знакомы и мало ею интересуются), но из социальной науки, из политической экономии; ведь отсюда вышло самое распространенное теперь учение экономического материализма, объявляющее религию лишь надстройкой над экономическим фундаментом, ведь отсюда вышел марксизм, все содержание социальной жизни сводящий к классовой борьбе и классовый интерес объявляющий высшей и единственной нормой поведения. Так где же последовательность, если считают необходимым в курсах основного богословия и философии, знакомить с антирелигиозными теориями, которые теперь мало кого беспокоят, и представляют лишь исторический интерес, а оставляют без внимания главную цитадель теперешних противников религии, которая не только не может считаться непобедимой, но, по существу дела, гораздо легче доступна нападению, нежели все предыдущие. О значении социальных наук в целях пастырства мы уже достаточно говорили выше.

Но, помимо этих внешних и утилитарных соображений, есть и такие, которые заставляют настаивать на включении общественных наук в круг именно христианского богословского образования ради высших идейных интересов, связанных с самим существом дела. В современном христианском сознании все более утверждается истина, что задачей христианства является не только личное, но и общественное спасение, не только воздействие на личную, но и на общественную совесть, торжество Царствия Божия не только в личном сознании, но и в общественных отношениях. Церковь, хранительница богооткровенной истины, призвана быть совестью человечества, всеосоляющей солью, а, стало быть, и нормой

общественной жизни. Задачи христианской общественности (или, по выражению В. С. Соловьева, христианской политики) необходимо входят в деятельность воинствующей церкви, и, если до сих пор эти задачи не отчетливо выступали в церковном сознании, то теперь они настойчиво ставятся жизнью, и если отказываются от них представители церкви, то приходят враги ее и уводят стадо. Нельзя смотреть с фарисейским самодовольством и самомнением на существующее религиозное разложение, но надо принять его на свою совесть, как плод своей собственной бездеятельности, попустительства, маловерия, как грех учащей церкви. И если в церкви пробудится сознание всей ответственности исторического момента и новых обязанностей, им налагаемых, тогда необходимо окажется в числе других обязанностей и изучение общественной жизни. Даже для того, чтобы выучиться самому простому ремеслу, нужно обратиться к специалисту, тем более необходимо это здесь, где существует уже целая отрасль знания, ведающая общественную жизнь. Общественные науки, вообще говоря, состоят из материала двоякого рода: из объективных наблюдений своего рода исторических данных, точно установленных фактов и основанных на них практических рецептов — все это конечно, надо усвоить и воспользоваться этими сведениями для своих целей — и, с другой стороны, из обобщающих идей, из общего мировоззрения, которое объединяет и склеивает эти факты и кажется даже неразрывно связанным с ними, хотя на самом деле привносится к ним извне и, до, известной степени, искусственно. Это общее мировоззрение и эти идеи, надо прямо признать, суть нехристианская, частью вне-христьянская, языческая, частью даже антихристианская, человекобожеская. Причины, почему они получили такой характер, совершенно понятны. Он вовсе не связан с природой общественных наук, но с определенными внешними историческими условиями. Общественные науки в частности политическая экономия выросли и окрепли главным образом в 19 веке, большей частью вне религиозных и христианских влияний, частью же в сознательном ан-

тагонизме христианству. Кто был виноват в таком положении вещей, сейчас разбирать не будем, факт только тот, что церковь не осуществляла здесь того, к чему она призвана, не заботилась о выработке норм общественной жизни, пришли другие, заняли ее место, но стали делать, конечно, свое собственное, противоположное дело, — произошло тоже самое, что благодаря пассивности и бездействию представителей церкви происходит теперь с целым русским народом. Не создалось христианской общественности, так создалась антихристианская или просто светская, религиозно индифферентная политика, не раздалось проповеди свободы, равенства и братства во имя Христа и согласно Его заветам, и мы видим те же идеалы вне религиозной санкции. То, что составляет необходимый вывод из евангельского учения, обращено было в орудие против него, и то положительное добро и справедливость в общественных отношениях, которые должны были вноситься в жизнь представителями церкви, стали вноситься людьми, ей чуждыми. Все это факты, для всех очевидные, оспорить их нет возможности и не следует. Нужно признать свой грех и свою обязанность и выступить на новое служение. И в частности нужно создать общественную науку, проникнутую началами христианской веры, нужно создать христианскую политическую экономию, христианскую юриспруденцию, христианскую политику.

Наше мнение, таким образом, сводится к тому, что духовные академии (или богословские факультеты, вообще высшая богословская школа) наряду с другими задачами должны поставить себе задачу и культивировать общественную науку на основе христианского мировоззрения. Это не только совершенно необходимо для христианского сознания, но это вне всякого сомнения, окажется в высшей степени плодотворно и для самой общественной науки, которая в лучших, наиболее сознательных своих представителях переживает идейный кризис, в руках же рядовых, ремесленных представителей характеризуется идейной пустотой. Дело в том, что социальная наука есть все-таки по преимуществу со-

циальная техника, т. е. наука прикладная, которая не имеет в себе и не может творить из себя высших руководящих идей, а когда, не понимая своей природы она начинает делать это, то приходит к выводам, или совершенно лишенным общего значения за пределами специальности или же все-таки заимствованным извне. Не имея своего духовного питания, она питается из духовного источника общего философского и религиозного мировоззрения, и чахнет, когда оскудевает последний. Необходимо констатировать, что этот источник в настоящее время совершенно оскудел. Что касается науки права, то она знала лучшие времена, когда она оплодотворялась неразрывным союзом с немецким классическим идеализмом. Но с тех пор как философия потеряла свой кредит, а ходячим мировоззрением сделался поверхностный позитивизм, и общая теория права совершенно потеряла курс и даже перестала возбуждать к себе интерес. В новейшее время половинчатые попытки реставрации идеализма стремятся воскресить старые традиции и былые времена, но пока безуспешно вследствие своего внутреннего бессилия. Христианская философия способна, несомненно, выполнить то дело, которое не под силу реставрированному «субъективному идеализму» Канта, союз богословия, философии и юриспруденции был бы самым плодотворным для общей теории права.

Что касается политической экономии, властительницы дум современного общества, то она не знала никогда даже и того героического периода, который был известен юриспруденции. Возникнув в Англии, у практического и нефилософского народа, она, сразу попала в какую то банкирскую атмосферу, прозаической и бескрылой деловитости, и в этом отношении и социалистической течение не внесло новых общих идей. Поскольку дело касается фактического изучения, накопления материала, заслуги современной политической экономии весьма велики, но в области общих идей, в так называемой «теоретической» части ее безыдейность, детская беспомощность, доходящая иногда прямо до ничтожества, поразительны. Это неудивительно, если

принять во внимание, что разрабатывают ее большей частью люди без общего образования, без философской подготовки; у нас в России она преподается на юридическом факультете, совершенно не имеющем кафедры философии, и в политической экономии специализируются люди чуть не с гимназической подготовкой, не сознающие даже всей своей неподготовленности. Этим и объясняется, между прочим, беспрепятственное распространение учений самых странных спорных, и не философских (хотя бы тот же экономический материализм) и в формулировке наиболее догматической, наивной, уродливой. Вообще, в идейном отношении политическая экономия, точнее то, что можно назвать ее философией, находится в детском состоянии (и не только у нас, но и на западе), так что и здесь богословско-философская подготовка, даваемая академиями, могла бы оказаться чрезвычайно полезной в смысле идейного прогресса общественной науки. Поэтому мы именно настаиваем, что потребность в преподавании общественных наук в духовных академиях должна удовлетворяться не механически, путем приглашения преподавателей со стороны, с юридических факультетов университетов, но органически, путем культивирования этой науки в своей собственной идейной атмосфере.

Лица, обладающие высшим богословским и философским образованием, а вместе и солидными знаниями в области социальных наук могли бы составить кадр преподавателей общественных наук в средней богословской школе, а вместе с тем, выделить из себя вполне подготовленных, стоящих на высоте времени священников, которые так необходимы для воссоздания приходской жизни. Наконец, из них могли бы выработаться и христианские публицисты, которые так необходимы теперь и отсутствие которых так болезненно ощущается русской жизнью. Посмотрите на это море газет, брошюр, листовок, памфлетов, изливающееся теперь в народ, — все это, при всем различии оттенков, неизменно противорелигиозного направления. Христианская литература, которая разъясняла бы истинно-христианские основы об-

щественности, отстаивала бы народную свободу и труд во имя высшей правды, совершенно отсутствует, и даже мало того, нет сил ее создать, нет работников, достаточно компетентных и проникнутых вместе с тем христианской настроенностью, так что кликушествуют и кощунствуют одни черносотенцы, изрыгающие своими листками хулу и клевету на христианство. В этом отношении надо прямо признать, что трудное время застало церковных людей неготовыми. Но это не может и не должно так продолжаться, нужно браться за работу и хотя теперь учиться тому, что пора было бы знать уже давно, и делать то, что должно бы быть сделано тоже давно.

Вопросы христианской общественности должны сделаться христианской совести настолько своими, настолько привычными, чтобы самоопределение в этом отношении являлось естественным, само собою разумеющимися, прежняя беззаботность и неведение в этом отношении стало непозволительным, а некоторые проявления христианской общественности sui generis, которые культивируются в газете Грингмута и, к стыду и горю нашему, связываются иногда и с именами видных официальных представителей церкви, встречали к себе отношение со стороны церкви как прямое непотребство, насильничество, богохульство. Нам хочется верить, что принципы христианской общественности войдут в общественное сознание, будут провозглашены голосом общецерковной совести, каким может явиться лишь церковный собор. Таков церковный идеал, во имя которого мы отстаиваем сейчас столь практическую меру как введение преподавания общественных наук в духовную школу.

Разрабатывать практически этот проект было бы преждевременно, хотя в случае нужды я готов был бы представить свои соображения по этому предмету как относительно программ, так и общей постановки преподавания. В духовных академиях потребовалось бы введение двух новых кафедр — общей теории права и политической экономии, причем в случае лишь крайней необходимости можно было еще временно обойтись без первой из этих кафедр (в виду того, что элемен-

тарные понятия права излагаются во введении в курс церковного права, которое могло бы быть расширено, а параллельно с этим при преподавании истории философии могло бы быть посвящено более внимания истории философии права). Преподавание же политической экономии нам представляется совершенно необходимым, и, чем скорее нужда эта будет сознана, тем лучше. То время, когда духовная школа была ограждена высокой стеной от мира и жизни, безвозвратно миновало, нужно теперь же приступать к уничтожению этой стены, и мощным тараном, разбивающим полуразрушенную уже стену, будет, конечно, политическая экономия. И те, которых устрашает эта перспектива, которые боятся потерять при этом иных из теперешних своих адептов, пусть не забывают, что при новых, свободных условиях по одной и той же дороге одни уйдут в «мир», зато другие придут оттуда, принеся с собой свежесть полей и дыхание жизни.

М. К.

Н. О. Лосский. Философия в университете: (К вопросу об уставе) (1915)[1]

Кафедра философии, в состав которой входят логика, психология и история философии, приурочена в наших университетах к историко-филологическому факультету. Такое положение ее было бы целесообразно, если бы философия находилась бы в более тесной связи с историею, филологиею, лингвистикою и т. п., чем с остальными науками. Между тем это неверно. Философия в целом одинаково подвергается влиянию всех наук и, в свою очередь, сама влияет на все науки.

Рассматривая отдельные философские дисциплины, прежде всего, необходимо признать, что логика совершенно одинаково уместна как на историко-филологическом, так и на физико-математическом факультете. Мало того, один из методов разработки теорий логики (математическая логика) может быть успешно осуществлен только лицами, обладающими математическим складом мышления и знакомыми с математикою.

Психология тесно связана со всеми науками историко-филологического факультета. Но, с другой стороны, не сле-

[1] Речь. СПб., 1915. № 159. С. 2.

дует упускать из виду, что душевные явления неразрывно спаяны с жизнью тела и что генезис многих душевных явлений может быть раскрыт только в связи с исследованием эволюции жизни вообще. Кроме того, необходимо иметь в виду, что некоторые отделы экспериментальной психологии и по своим задачам и по методу с бо́льшим успехом могут быть разрабатываемы лицами, получившими образование на естественном отделении физико-математического факультета. Отсюда ясно, что для успешного развития психологии желательно, чтобы в этой науке были специалисты разных типов — как лица, получившие гуманитарное образование, так и натуралисты.

Остается теперь еще история философии, которая, вероятно, и была главною причиною того, что кафедра философии включена в состав историко-филологического факультета. Не будем однако обманываться названием и, чтобы определить, что кроется под ним, рассмотрим, какую роль играет история философии в системе философского образования и в развитии философии. Как известно, философия отличается от всех остальных наук тем, что преподается не сама она, а только история ее. Происходит это потому, что до сих пор не только нет выработанной системы философского мировоззрения, но даже нет общепризнанного философского направления, и старые философские учения не умирают окончательно, а вновь возрождаются в более или менее приспособленном к новым условиям виде. Поэтому, чтобы преподать сколько-нибудь объективно современную философию (главным образом основные философские науки — гносеологию, т. е. теорию истины, и метафизику, т. е. общую теорию бытия и теорию строения мира), приходится знакомить учащихся, по крайней мере, с важнейшими философскими системами прошлого и таким образом подводить их к сложному миру современной философии с ее множеством направлений, борющихся друг против друга. История философии, преподаваемая с такими целями, очевидно, имеет характер философской пропедевтики,

а вовсе не чистой исторической науки. В таком изложении внимание сосредоточивается главным образом на логической связи идей, а вовсе не на культурных влияниях и взаимодействиях, не на хронологической последовательности и т. п. Можно даже утверждать, что чем более какой-нибудь профессор философии есть творец-философ (а, следовательно, чем более у него права на занятие кафедры философии), тем меньше у него времени и свободных сил для занятия историей философии и тем охотнее и успешнее он преподает историю философии лишь в виде пропедевтики к современному состоянию философской мысли.

Нельзя конечно отрицать и то, что в полной системе научного знания необходима также и разработка истории философии, как чисто исторической дисциплины. Поэтому необходимо, чтобы некоторые философы отдавали свои силы главным образом изучению прошлого философии.

Такие специалисты могут естественнее и удобнее всего выработаться на историко-филологическом факультете. Однако странно было бы думать, что ввиду необходимости знать историю философии, нужно и всю систему философских наук включить в состав одного лишь историко-филологического факультета. Если отдать себе отчет в том, что для развития историко-философской мысли важно не столько процветание истории философии, сколько разработка самой философии (то есть, прежде всего гносеологии и метафизики), то ненормальность положения ее в наших университетах станет очевидною. Стоит только вспомнить имена величайших творцов философии: Платона, Аристотеля, Декарта, Лейбница, Канта, и живейшим образом ощутим, какое огромное значение имеет для развития философии живое общение ее с математикою, физикою, и биологиею, а не только с историею и филологиею.

Конечно, совершенная подготовка для занятий философиею требует знакомства со всеми науками.

В виду огромного объема современной науки этот идеал не может быть осуществлен отдельным лицом, но в кол-

лективном философском творчестве он вполне достижим, если различные философы поддерживают общение с различными группами наук. И, в самом деле, современная философия в лице ее выдающихся представителей находится в связи с самыми разнообразными отделами здания науки. Вспомним хотя бы наудачу имена философов-математиков Рэсселя и Кантора, далее Эд. Гартмана, исходящего из физики и биологии, самого модного современного философа Бергсона, в творчестве которого выдающуюся роль играет биология, школу Когена, тесно связанную с математическим естествознанием, школу Риккерта, находящуюся в живом общении с историческими науками, или почтенное имя философа-юриста Шуппе, или имя самого дорогого нам русского философа Вл. Соловьева, в творчестве которого выдающуюся роль играли занятия его богословскими науками.

Из этого обзора и всех предыдущих соображений следует, что наиболее выгодные условия для развития философии, а также для влияния ее на остальные науки, получились бы в том случае, если бы кафедра философии входила в состав по крайней мере двух факультетов — историко-филологического и физико-математического. Конечно это не значит, что каждый факультет должен обзавестись особыми преподавателями философских наук. Философия по существу всегда остается единою, и основные философские дисциплины должны быть изложены одинаково для студентов обоих факультетов.

Еще одно важное условие для развития философии заключается в облегчении специализации труда преподавателей ее. Кафедра философии охватывает огромное количество наук: сюда входят: психология, логика, гносеология, метафизика, история древней, средневековой и новой философии, этика, эстетика и т. п. (о педагогике я не говорю, так как для нее необходимо учредить отдельную кафедру). Очевидно, все это множество наук нельзя охватить с одинаковым успехом одному преподавателю.

Нормальные условия преподавания, а также ученой деятельности профессора получились бы лишь в том случае, если бы на каждой кафедре философии было по крайней мере три профессора: один сосредоточившийся преимущественно на психологии, другой — на логике, гносеологии и метафизике и третий — на истории философии.

Владимир Янцен

О нереализованных русских проектах тюбингенского издательства Я. Х. Б. Мора (Пауля Зибека) начала XX века[1]

Приложения:

С. Н. Булгаков. Проект немецкого издания «Философии хозяйства» (1912)

Б. В. Яковенко. Переписка с О. Зибеком (1928–1931)

Возвращаясь к теме проектов издания русских философов в Германии, особенно проектов, по тем или иным причинам нереализованных[2], мы затрагиваем огромный пласт малоисследованных источников, использование которых в отечественной историографии все еще довольно редко.

Между тем несомненен не только биографический интерес, но и общеметодологическое значение этой темы: в исто-

[1] Выражаю свою глубокую признательность нынешнему владельцу издательства Мора-Зибека, господину Георгу Зибеку за любезное предоставление материалов по истории издательства и разрешение публикации архивных материалов, Екатерине Кудрявцевой, взявшей на себя титанический труд по их отбору и копированию, а также Николаю Плотникову, Анне Резниченко и Винценту Зивекингу за ценные советы по историко-философским, библиографическим и графологическим вопросам.

[2] В. Янцен. Эпизод из истории связей Э. Гуссерля и М. Хайдеггера с русской мыслью//Исследования по истории русской мысли [6]. Ежегодник за 2003 год. М., 2004. С. 544–554.

рии мысли «несбывшееся» нередко в совершенно ином свете помогает увидеть то, что сбылось и общеизвестно. Многие знакомые нам по библиографиям и переизданиям последних лет статьи русских философов в действительности оказываются главами и выдержками из неопубликованных книг, некоторые книги — лишь частичной реализацией более обширных творческих и издательских замыслов. Не менее важна эта тема и для изучения восприятия русской философии на Западе, поскольку в любом издательском деле обязательно участвуют какие-то эксперты. «Нереализованное» теснейшим образом переплетается в истории мысли с тем, что в том или ином виде все же удалось реализовать, и тем самым ознакомление с ним способствует более всестороннему освоению биографий и творчества русских мыслителей.

Издательская переписка — занятие довольно рутинное и скучное. Как правило, здесь идет речь об одних и тех же деловых и технических вопросах, связанных с выбором из огромной массы постоянно получаемых предложений только тех, которые издателям интересны и обещают коммерческий успех. О таких проектах они всегда заботится сами, активно ведут переговоры с авторами, стараются наладить с ними не только деловые, но и личные отношения, вникают во все детали содержания будущих изданий, оказывают влияние на выбор их названий, обсуждают вопросы финансирования, рекламы и распространения. Отказ же почти всегда формален и безличен. Озвучиваемые причины отказов сплошь и рядом одни и те же. Неозвученные — редко оставляют след в архивах и истории издательств и чаще всего бывают связаны с деятельностью их негласных советников и экспертов. Рутинный, клишеобразный, безличный характер отказов прекрасно демонстрируется тем, что пишут их порой даже не сами издатели, а их сотрудники. Но и среди этих, на первый взгляд, малопривлекательных материалов можно найти ответы на многие вопросы, стоящие сегодня перед исследователями русской мысли, или указания на возможные пути дальнейших поисков.

В начале прошлого века тюбингенское издательство Мора — Зибека, во главе которого до 1920 года стоял почетный доктор философии Фрейбургского и богословия Гиссенского университетов Пауль Зибек (1855–1920), а с 1920 по 1936 год — его сын, доктор философии Оскар Зибек (1880–1936), было самым известным немецким академическим издательством, специализировавшимся на общественно-научной литературе. Первоначально оно складывалось как чисто университетское издательство, ориентированное на местные потребности факультетов одного университета. Но поскольку до конца 19 века издательство несколько раз меняло места своего основного расположения (Франкфурт, Гейдельберг, Фрейбург, Тюбинген)[3], у его владельца сложились хорошие связи сразу с несколькими университетами и появились более широкие возможности сбыта своей продукции. Принципы тематической специализации и предпринимательской стратегии издательства, основанные на тесных личных контактах издателя с авторами, — почти исключительно профессорами юго-западных германских университетов, — были заложены Паулем Зибеком. В начале двадцатых годов прошлого века его сыновья Оскар и Вернер сконцентрировали программу издательства на четырех основных областях: философии, богословии, политической экономии и юриспруденции. Ретроспективно к этому перечню основных дисциплин можно прибавить и зарождавшуюся тогда социологию, многие классические труды которой вышли впервые именно у Мора-Зибека. Среди постоянных авторов издательства в конце 19 — начале 20 века встречаем В. Виндельбанда, А. фон Гарнака, Э. Трельча, М. и А. Веберов, Г. Зиммеля, Г. Риккерта, Б. Кроче, Э. Ласка, Р. Бультмана, Э. Ротхакера, Р. Кронера, К. Еля, Э. Бруннера, Э. Ле-

[3] Основанное Августом Германом в 1801 году во Франкфурте на Майне, издательство в 1804 году перешло в собственность Якоба Христиана Беньямина Мора, а с 1878 года — в собственность Пауля Зибека.

дерера, Г. Еллинека, М. Хайдеггера, А. Швейцера и многих других известных ученых. Международным признанием пользовались такие энциклопедические, справочные и периодические издания Мора-Зибека, как «Современное публичное право» (с 1906 года), «Основы социальной экономики» М. Вебера (с 1914 года), «Архив социальной науки и социальной политики» В. Зомбарта, М. Вебера и Э. Яффе (1888–1933), «Финансовый архив» (с 1927 года), «Учебник истории философии» В. Виндельбанда (1891), энциклопедия «Религия в истории и современности» (1909–1913) и «Логос. Международный журнал по философии культуры» (1910–1933) Р. Кронера и Г. Мелиса[4].

Специальной русской программы, как и вообще каких-то других отдельных национальных программ, до первой мировой войны в издательстве не было. Изданные в двадцатые и тридцатые годы книги и сборники на русские темы или работы российских авторов[5] выпускались не по заранее продуманному и предварительно определенному плану, а от случая к случаю, по мере поступления соответствующих предложе-

[4] Русский вариант «Логоса» выходил в Москве и в Петербурге с 1911 по 1914 год. Попытка восстановления журнала была предпринята его редакторами С. Гессеном, Ф. Степуном и Б. Яковенко в 1925 году в Праге, где был выпущен только один номер.

[5] «Система конкретной этики Фихте» Г. Д. Гурвича (1924), «Право Советской России» А. В. Маклецова, Н. С. Тимашева, Н. Н. Алексеева и С. В. Завадского (1925), «Смысл творчества. Опыт оправдания человека» и «Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства» Н. А. Бердяева (1927, 1930), «Западноевропейская духовная жизнь перед судом русской религиозной философии» Ф. Либа (1929), диссертация В. Леонтьева «Хозяйство как кругооборот» (1929), «Русская идея» и «Достоевский. Трагедия — миф — мистика» В. И. Иванова (1930, 1932), «Достоевский и Толстой о проблемах права» Б. М. Сапира (1932), статьи о России во втором пятитомном издании энциклопедии «Религия в истории и современности» Н. Арсеньева, Н. Бубнова, К. Нётцеля, Ф. Либа, Ф. Степуна (1927–1932). Список этот значительно увеличился бы, если бы мы в нем учли не только отдельные издания, но и статьи в сборниках и периодике издательства Мора-Зибека.

ний от авторов или их посредников. Решая вопрос о принятии или отклонении этих предложений, О. Зибек почти никогда не полагался на собственную интуицию, но постоянно обращался за советом к своим знакомым, которых считал экспертами по истории русской мысли: Ф. А. Степуну, С. И. Гессену, Н. Н. Бубнову, Р. фон Вальтеру, М. Каубишу, Ф. Либу, Я. И. Маршаку и Е. Д. Шору. Однако нередко перегруженность издательства более перспективными с предпринимательской точки зрения проектами вынуждала О. Зибека отклонять интересные предложения, исходившие от известных русских писателей и ученых, часть из которых энергично поддерживалась и экспертами издательства. Так случилось со всеми предложениями издания работ С. Н. Булгакова, С. Л. Франка, П. А. Флоренского, Л. П. Карсавина, Е. Н. Трубецкого, С. Н. Прокоповича и В. С. Соловьева. Та же участь постигла и многочисленные издательские предложения Б. В. Яковенко и ряда других российских авторов[6].

[6] Были среди русских предложений и просто анекдотические или основанные на недоразумениях: например, некто И. Р. Орловский пытался издать у Мора-Зибека свою повесть «Как я стал господином и повелителем гарема» (1930), а барон Р. Кампенхаузен из Риги предлагал издательству свой перевод книги М. Алданова «Загадка Толстого» (1928). В том же юбилейном году было отвергнуто исследование В. Ф. Булгакова «Внутреннее развитие Толстого», за перевод которого ратовало венское Общество имени Толстого (1928). Отказано было и берлинскому адвокату П. Н. Милюкова Б. Елкину, предложившему издать его «Историю русской культуры» с дополнительным третьим томом (1928). От имени московского профессора П. Ф. Преображенского, признававшего себя учеником М. Вебера, Э. Трельча и Ф. Тённиса, безуспешно просил издать его книгу «Тертуллиан и Рим» берлинский книготорговец Х. Прайс (1928). Двумя годами раньше Зибек отказался публиковать работу Н. Московского «Система Маркса. Попытка ее правильного истолкования» (1926), затем книгу Надежды Яффе «Бакунин и его влияние на русское революционное движение» (1927) и книги А. З. Штейнберга «Система свободы Федора Достоевского», О. Доманевской «Аграрный социализм в России. Коллективизация русской деревни», болгарского философа Янко Янева «Петр Чаада-

Перечислим наиболее интересные из них. Одной из первых русских философских книг, предложенных издательству Мора-Зибека, была «Философия хозяйства» С. Н. Булгакова. Однако некоторые обстоятельства и детали этого предложения оказались таковы, что они неизбежно должны были привести к отказу. Во-первых, совершенно неизвестный немецкому читателю иностранный автор обращается с объемистым философским томом к незнакомому ему издателю прямо, без посредников и рекомендаций, лишь ссылаясь на М. Вебера, которому когда-то «давно» писал о своем намерении, и надеется, что издателю о его книге уже «что-то» известно... Никаких рекомендаций или отзывов М. Вебера в относящихся к этому делу архивных источниках издательства, состоящих всего из двух документов, не находим. Судя по скорости ответа издателя (11 января 1912 года письмо было написано в Москве — 20 января Пауль Зибек уже дал отрицательный ответ), мнения Макса Вебера о книге никто и не спрашивал. Во-вторых, обращаясь к всемирно известному немецкому издателю, Булгаков совершенно игнорирует внешнюю сторону своего обращения, производящего скорее впечатление недоработанного черновика, чем делового, важного для автора письма (множество перечеркнутых слов и надстрочных вставок, орфографических и стилистических ошибок, свидетельствующих о том, что как письмо, так и проект не переписывались и не проверялись кем-нибудь, кто бы в совершенстве владел немецким языком). В третьих, книга получила отрицательный отзыв эксперта-экономиста, о чем свидетельствует приписка рукой П. Зибека в верхнем левом углу первой страницы письма Булгакова: «Филиппович советует отказать, поскольку слишком пространно и слишком мало интереса». Каким образом Зибек успел связаться с одним из советников издательства по эко-

ев» (1931) и Н. С. Арсеньева «Жизнь англиканской церкви», «Сущность мистики» (1930) и «Реализм первоначального христианства и современность» (1933).

номическим проблемам, профессором Венского университета Евгеном фон Филипповичем, преемником которого на кафедре политэкономии в 1918 году чуть было не стал Макс Вебер,[7] остается неясным, как не совсем ясен и оценочный смысл приписки Зибека по поводу заявления Булгакова о своем христианском мировоззрении («то есть, очевидно, православно-положительном»). Уже одного из названных факторов (несоблюдение этикета, неряшливость и безграмотность проекта, отрицательное мнение эксперта, опасность конфессиональной односторонности) было бы достаточно, чтобы отказать автору. В данном же случае все они слились воедино и судьба проекта оказалась предрешенной без обсуждения содержания книги. Отказ издателя был вежливым, но и не лишенным иронии: «Многоуважаемый гоподин профессор, премного обязан и благодарен Вам за Ваше любезное предложение издательству от 11-го сего месяца. В последние годы я брался за переводы иноязычных сочинений только в исключительно редчайших случаях, поскольку на длительную перспективу более чем когда-либо был занят своими прочими обязательствами. Но боюсь также, что не очень-то легко будет заинтересовать немецкий книжный рынок, более чем достаточно насыщенный отечественной продукцией, таким пространным сочинением иностранного автора. Ибо вынужден предположить, что второй том Вашего труда будет, по меньшей мере, таким же обширным, как и первый. При таких обстоятельствах, я, к сожалению, должен воздержаться от предоставления Вам своих издательских услуг для осуществления немецкого издания Вашей книги „Философия хозяйства“. Еще выражаю Вам величайшую признательность за доверие, которое Вы дока-

[7] W. Schluchter. Handeln und Entsagen. Max Weber über Wissenschaft und Politik als Beruf//H. Treiber, K. Sauerland (Hrsg.). Heidelberg im Schnittpunkt intellektueller Kreise. Zur Topographie der „geistigen Geselligkeit“ eines Weltdorfes: 1850–1950. Opladen, 1995. S. 264–307, hier: 271.

зали мне Вашим запросом, и остаюсь с совершенным почтением, весьма преданный Вам Я. Х. Б. Мор (Пауль Зибек)»[8].

Предлагаемые вниманию читателей письмо и издательский проект Булгакова содержат информацию, требующую дальнейших разысканий. Примечательна уже сама попытка публикации русской докторской диссертации на иностранном языке в одном из самых престижных в то время научных издательств в мире задолго до ее защиты как средство увеличения шансов на успех этой защиты.[9] Ссылка Булгакова на Макса Вебера свидетельствует о переписке, а, может быть, и личных контактах между ними.[10] Немецкоязычный проект Булгакова заслуживает внимания и с точки зрения истории замысла и создания «Философии хозяйства» и должен

[8] W. Schluchter. Handeln und Entsagen. Max Weber über Wissenschaft und Politik als Beruf//H. Treiber, K. Sauerland (Hrsg.). Heidelberg im Schnittpunkt intellektueller Kreise. Zur Topographie der „geistigen Geselligkeit“ eines Weltdorfes: 1850–1950. Opladen, 1995. S. 264–307, hier: 271.

[9] К этому средству, наряду с обеспечением выхода в печати заблаговременных положительных рецензий авторитетных ученых, обычно прибегали лишь в тех случаях, когда при защите диссертации ожидалось сопротивление ученого совета факультета.

[10] Н. С. Плотников, М. А. Колеров. Макс Вебер и его русские корреспонденты//Вопросы философии. 1994. № 2. С. 74–78. В специально посвященной этой теме статье имя С. Н. Булгакова среди русских корреспондентов М. Вебера не называется. Между тем, в библиографии печатных трудов С. Н. Булгакова, составленной К. Наумовым (Париж, 1984), содержится косвенное указание на возможность контактов Булгакова с Вебером — публикация уже в 1913 году фрагментов из «Философии хозяйства» в журнале, соредактором которого был М. Вебер, а издателем тот же П. Зибек: S. Bulgakow. Die naturphilosophischen Grundlagen der Wirtschaftstheorie//Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. Tübingen, 1913, Bd. 36, H. 2. S. 359–393. Речь идет о первой и второй главах той самой книги, которую эксперт издательства Филиппович расценил как «малоинтересную». Вряд ли он всего через год поменял свое мнение на противоположное. Инициатором этой публикации мог быть кто-то из авторитетных русских сотрудников журнала или интересовавшийся русской мыслью М. Вебер.

рассматриваться в связи с немецкой публикацией выдержек из этой книги в журнале М. Вебера. Интересны терминологические разночтения между печатным русским вариантом книги и немецким проектом, некоторые из которых (гл. 4, § 1: «Человек и человечество» — «Человек и человечность») объясняются просто невнимательностью автора, другие же (гл. 4, § 2: «Софийность хозяйства» — «Онтологические основы хозяйства») связаны с необходимостью интерпретации термина при его переводе или с изменением структуры изложения и сокращением предполагавшегося первоначально к рассмотрению материала (прагматизм, Джемс).

Имя С. Л. Франка было хорошо известно О. Зибеку не только по публикациям в «Логосе», но и по многочисленным предложениям издания его трудов, исходившим от переводчиков и экспертов издательства. Инициатором издания «Предмета знания» Франка выступил в письме к О. Зибеку от 24 января 1929 года экстраординарный профессор философии Гейдельбергского университета, популяризатор русской и немецкой философии и переводчик Н. Н. Бубнов: «Позвольте обратить Ваше внимание еще на одну книгу, считающуюся в русских философских кругах одним из самых значительных русских явлений в области философии за последние двадцать лет: С. Франк, „Предмет знания“. Она заслуживала бы того, чтобы сделать ее доступной немецкому читателю. Некоторые основные мысли из этой книги Франк недавно опубликовал в „Логосе“ ; следовательно, по своему общему характеру, она Вам известна. Я был бы готов переложить эту книгу на немецкий».[11] В том же письме Бубнов предложил издать немецкий перевод «О началах» Л. П. Карсавина. 30 января О. Зибек обратился в этой связи за советом к швейцарскому богослову и специалисту по истории русской мысли Ф. Либу, переслав ему копию письма Бубнова. Либ, в то время готовивший для Зибека брошюру «Запад-

[11] Mohr-Siebeck-Verlagsarchiv in Tübingen. Autorenkorrespondenz. 1929, 440, A — Се. Архив издательства Мора-Зибека в Тюбингене.

ноевропейская духовная жизнь перед судом русской религиозной философии» и рассматривавший ее как своеобразную пропаганду изданий Зибека по русской религиозной мысли, подробно ответил на вопросы издателя в письме от 13 февраля: «А теперь о предложении фон Бубнова. Относительно Франка могу лишь согласиться с ним. Очень интересна его брошюра „Русское мировоззрение“ (...) Среди строго научных книг по теории познания и метафизике его „Предмет знания“ — самая значительная и оригинальная наряду с Лосским (и, может быть, даже превосходящая его) книга. Я полагаю, что как раз при сильной тенденции к метафизике на пути от Канта через феноменологию и эта книга, вероятно, могла бы найти заслуженное внимание у немецкой публики. Пользуясь случаем, хотел бы прибавить, что Франк, которого я знаю лично и очень ценю, со своей семьей (приблизительно 6-ю детьми!) находится в весьма ужасном финансовом положении. До прошлого года его поддерживала YMCA, потом совершенно неожиданно прекратила свою помощь. Я хотел бы весной пригласить его сюда, чтобы он мог прочесть доклад в Студенческом и в Кантовском обществе. Нельзя ли было бы то же самое сделать и в Тюбингене? В Базеле он будет, очевидно, говорить о „Русском и немецком духовном типе“ и, помимо этого, предлагает еще [доклады]: „Толстой как мыслитель“, „Русский Ницше (Конст. Леонтьев)“, „Судьба России и современный кризис мировоззрения“, „Психоанализ и мистика“. Не могли бы Вы что-либо предпринять для этого в Тюбингене и, может быть, в Штутгарте? Ведь все это — одновременно пропаганда для книг „наших“ русских! Франк происходит из еврейской семьи, но стал совершенно православным и пользуется величайшим уважением у своих друзей — Бердяева, Лосского, Струве и т. д. Адрес Франка: Prof. Simon Frank, Berlin W 30. Passauer Str. 22. Кстати, я говорил о книге Франка с проф. Лосским, который на днях был у меня.[12] И он тоже очень тепло рекомендует ее. Я один

[12] В альбоме гостей семейства Либов в Базеле сохранилась запись

из немногих счастливых обладателей его книги. Нашел ее в Ревеле в одном букинистическом магазине. Это величайшая редкость. Если она понадобится Вам или фон Бубнову, то она — в Вашем распоряжении».[13] В течение марта О. Зибек предпринял несколько безуспешных попыток организовать доклады Франка в Тюбингене и Штутгарте. По его переписке видно, что до июня 1929 года он сомневался, стоит ли присоединять к уже изданным им русским религиозным философам книгу Франка, и, наконец, 19 июня 1929 года ответил Бубнову отрицательно, ссылаясь, во-первых, на мнение «нейтральных» швейцарских специалистов (в июне Зибек был в Базеле у Либа, а также в нескольких швейцарских университетах, везде задавая вопрос о перспективности издания русских религиозных мыслителей), что пик интереса к творчеству русских философов уже позади, и, во-вторых, на плохой сбыт изданной им в 1927 году книги Бердяева «Смысл творчества».[14] Таким образом, немецкое издание «Предмета знания» С. Л. Франка у Мора-Зибека было ограничено его двумя статьями в немецком «Логосе».[15]

После выхода в Париже русского издания книги Франка «Духовные основы общества. Введение в социальную философию» (1930) Либ в письме от 7 февраля 1930 года запрашивает О. Зибека о возможности ее немецкого издания: «Снова обращаюсь к Вам с русской книгой. Проф. С. Франк (Berlin-Charlottenburg, Neue Kantstrasse 27) поручил мне спросить Вас,[16] не готовы ли Вы опубликовать немецкий перевод его

Н. О. Лосского: «Благодарю Федора Ивановича за любовь к России и русской духовной жизни. Н. Лосский. 2. II. 29» (С. 16).

[13] Mohr-Siebeck-Verlagsarchiv in Tübingen. Autorenkorrespondenz. 1929, 444, Li — Pe.

[14] Ebenda. Autorenkorrespondenz. 1929, 440, A — Ce.

[15] S. Frank. Erkenntnis und Sein. I. Das Transzendentalproblem//Logos, 1928, Bd. 17. S. 165–195; II. Die metalogischen Grundlagen der begrifflichen Erkenntnis//Logos, 1929, Bd. 18. S. 231–261.

[16] См. письмо С. Л. Франка к Ф. Либу от 18 декабря 1929 года: С. Л. Франк. Письма Фрицу Либу (1928–1938). Публикация В. Янце-

только что (в конце 1929 года) по-русски вышедшей книги „Духовные основы общества. Введение в социальную философию“. Книга написана довольно популярно и предназначена для широкой публики, как пишет мне автор. Одна часть (в иной форме) вышла в „Der russische Gedanke“, 1. Heft (Cohen, Bonn [1929]), S. 49-63 под заглавием „Я и Мы“[17] Ф<ранк> хотел прислать мне эту и еще вторую статью, но до сих пор этого не сделал. Я еще раз попрошу его об этом. Объем книги составляет около 12 печатных листов по 36000 букв. Далее Франк пишет: „В отношении гонорара было бы важно оплатить переводчика сразу же после посылки рукописи (примерно 30 марок за печатный лист)“. Насколько я видел, книга очень интересна. Уже сама тема, очевидно, привлечет больше читателей, чем сочинение по теории познания (которое в выдержках все же вышло в „Логосе“). В приложении — оглавление, составленное самим господином проф. Франком».[18] И это предложение постигла та же участь, что и предложение о переводе «Предмета знания». В своем ответе от 19 февраля 1930 года О. Зибек сослался на перегруженность другими проектами и предложил Либу поискать другого немецкого издателя.[19]

Позднее Франк пытался опубликовать у Зибека еще одну небольшую работу, а именно: статью «Спиноза как мистик». Об этой оставшейся неизвестной читателям статье и ее местонахождении он даже счел нужным упомянуть в «Предсмертном»: «Позднее я изложил мое понимание Спино-

на//Исследования по истории русской мысли [5]. Ежегодник за 2001–2002 год. М., 2002. С. 465–468.

[17] В комментарии к публикации письма Франка к Либу от 18 декабря 1929 года мы не учли называемую здесь статью Франка, а предположили, что речь идет о его немецких статьях «К феноменологии социального явления» (1928) и «К метафизике души. Проблема философской антропологии» (1929): Указ. соч. С. 468, примеч. 435.

[18] Mohr-Siebeck-Verlagsarchiv in Tübingen. Autorenkorrespondenz. 1930, 452, Le — Me.

[19] Ebenda.

зы в статье „Spinoza als Mystiker“ для немецкого журнала „Логос“, осталась ненапечатанной и находится в архиве издательства „Mohr-Siebeck“, Tübingen».[20] Статью о Спинозе Франк написал, очевидно, между 1932 и 1933 годами специально для немецкого «Логоса». Но после прихода к власти национал-социалистов главный редактор журнала Р. Кронер был вынужден эмигрировать в Англию, а затем в Америку, и старый «Логос» прекратил свое существование. При издательстве Мора-Зибека взамен его был создан «Журнал немецкой философии культуры» с подзаголовком «новая серия Логоса», с 1934 по 1944 год редактировавшийся Г. Глокнером и К. Ларенцем. Конечно, в этом журнале статья Франка уже не могла быть опубликована и он попытался с помощью Ф. Степуна вернуть ее обратно. Последний, будучи одним из инициаторов «Логоса» и находясь в хороших отношениях с владельцем издательства, в письме от 8 декабря 1934 года передал ему эту просьбу, но не преминул выразить и свое неприятие идейного направления нового журнала: «Многоуважаемый господин доктор Зибек! Проф. Симон Франк сообщает мне, что его статья о Спинозе в течение уже довольно длительного времени находится у Вас. Поскольку я должен предположить, что в ближайшее время эта статья едва ли выйдет в новом Логосе, то просил бы Вас — всего лишь передавая просьбу проф. Франка — послать ее автору обратно (Berlin-Halensee, Nestorstr. 11), так как существует возможность ее публикации в Голландии. О вводной статье проф. Глокнера[21] я мог бы кое-что сказать. И даже должен был бы

[20] С. Л. Франк. Предсмертное. Воспоминания и мысли//Вестник РХД, Париж, 1986, № 146. С. 124. С. Л. Франк. Предсмертное. Воспоминания и мысли//Вестник РХД, Париж, 1986, № 146. С. 124. С. Л. Франк. Предсмертное. Воспоминания и мысли//Вестник РХД, Париж, 1986, № 146. С. 124.

[21] Очевидно, имеется в виду программная статья редакторов к первому номеру «Журнала немецкой философии культуры», в черновике которой были формулировки («Из международного „Логоса“ возник „Немецкий дух“» и «„Немецкий дух“ — дело не только науки»), на уда-

привести кое-какие возражения. Логос, основанный в свое время нашим фрейбургско-гейдельбержским кружком, действительно, был международным журналом национальной философии культуры, но уж никак не журналом международной философии и культуры. Также неверно, что он был создан учениками Риккерта, поскольку Кронер, Мелис, Руге и я были учениками Виндельбанда. Не говоря уже о более общих и принципиальных соображениях».[22] О. Зибек ответил 18 декабря 1934 года: «По свидетельству моего тюбингенского филиала, упомянутый Вами манускрипт профессора Симона Франка для „Логоса" туда никогда не поступал. Поэтому он может находиться только у господина профессора Кронера. Но поскольку нынешний адрес последнего мне неизвестен, мне остается только просить Вас убедить господина профессора Симона Франка самому заняться выяснением судьбы своего манускрипта. Обсуждение „интернациональности" философского журнала моего издательства представляется мне, как человеку практической работы, малоплодотворным. Поэтому я полагаю, что программа журнала может быть справедливо оценена только по его практическому осуществлению. Также и Ваше различение „учеников Риккерта" и „учеников Виндельбанда" после всего того, что я полагаю знать из рассказов моего отца о его отношениях к обоим этим ученым и их ученикам, мне не совсем понятно».[23] Таким образом, если статья Франка «Спиноза как мистик» вообще еще сохранилась, то искать ее следует в личном архиве Р. Кронера.

лении которых настаивал О. Зибек. Речь шла о выборе названия нового журнала: «Дух и история» (предложение издателя), «Немецкий дух», «Журнал немецкой философии культуры» (предложения Г. Глокнера), «Немецкая философия культуры» (предложение К. Ларенца). — Mohr-Siebeck-Verlagsarchiv in Tübingen. Autorenkorrespondenz. 1934, 477, Fl-J (письмо О. Зибека к Глокнеру и Ларенцу от 6 сентября 1934 года).

[22] Ebenda. Autorenkorrespondenz. 1934, 480, St — Z.

[23] Ebenda.

Первое предложение о немецком переводе книги «Столп и утверждение истины» П. А. Флоренского, исходившее от Б. В. Яковенко (см. письмо от 5 января 1928 года в Приложении 2), не нашло сочувственного отклика издателя. Более аргументированный проект ее немецкого издания еще раз представил в 1931 году Е. Д. Шор, ссылаясь на заинтересовавшегося этой книгой М. Хайдеггера.[24] И на этот раз ответ О. Зибека был отрицательным (письмо от 9 декабря 1931 года): «Как ни благодрен я Вам за Ваше указание на труд русского философа Флоренского, но все же должен признаться Вам, что в настоящий момент не имею мужества даже в виде исключения принять на себя перевод еще одного сочинения объемом более 25 печатных листов. (...) Именно следующие месяцы будут, по всей видимости, и для немецких изданий особенно трудными. Поэтому я не могу вдохновлять Вас именно сейчас браться за перевод сочинения Флоренского. Ибо, по меньшей мере, я не считаю вероятным, что ближайшей весной у меня освободятся руки для такого начинания».[25]

Не менее интересны некоторые детали проекта издания трудов Л. П. Карсавина и Е. Н. Трубецкого. Предложив в письме от 24 января 1929 года перевести на немецкий язык для издательства Мора-Зибека книгу Карсавина «О началах. Опыт метафизики христианства» (1925) и назвав ее «в научном отношении более значительной, чем „Смысл творчества“ Бердяева и его „Философия свободного духа“», Бубнов 11 мая 1929 года неожиданно сам выражает сомнение в целесообразности перевода этой книги: «несмотря на многие положительные качества, в конечном счете, она все же довольно заумна и схоластична». Взамен ее в том же пись-

[24] В. Янцен. Эпизод из истории связей Э. Гуссерля и М. Хайдеггера с русской мыслью//Исследования по истории русской мысли [6]. Ежегодник за 2003 год. М., 2004. С. 544–554.

[25] Mohr-Siebeck-Verlagsarchiv in Tübingen. Autorenkorrespondenz. 1931, 461, Po — Schn.

ме предлагается работа Е. Н. Трубецкого: «Помимо того, хотел бы предложить Вам издание другого сочинения, которое предположительно могло бы найти более широкий круг читателей. Речь идет о книге русского религиозного философа, князя Евгения Трубецкого „Смысл жизни“».[26] Более взвешенную характеристику личности и творчества Карсавина, указывающую, как кажется, и на причины изменения к нему отношения Бубнова, дает Ф. Либ в своем письме к О. Зибеку от 13 февраля 1929 года: «Теперь о Карсавине. Он несомненно относится к самым гениальным, самым интересным и одновременно и именно сейчас самым спорным лицам в русской эмиграции. Его сочинение «О началах» (около 185 страниц) — это очень интересная философия религии, опирающаяся на неоплатонизм (ср. Ориген «Περὶ ἀρχῶν»[27]). Перевод этого сочинения, во всяком случае, стоит того. Карсавин пишет более концентрированно, «более философично» и потому более трудно, чем Бердяев, этот мастер эссе. Какая-то демония кроется во всех этих русских. У Бердяева она выражается в его понятии<единства?>, у Карсавина в его склонности к пантеизму (учению о всеединстве). Очень интересна, кстати, рецензия Карсавина на литературу о Достоевском в приложении к Una Sancta „Die Ostkirche“.[28] Сейчас среди русских эмигрантов разразился большой скандал, в центре которого оказался К<арсавин>. Ведь он — один из вождей „евразийцев“ и редактор еженедельника „Евразия“ (Париж). Недавно произошел раскол евразийцев, так как

[26] Ebenda. Autorenkorrespondenz. 1929, 440, A — Ce.

[27] «О началах» — (греч.), основной труд Оригена (ок. 185–254) — ученика Климента Александрийского, представителя доникейской патристики, первого систематизатора христианских догматов на основе неоплатонизма.

[28] Такая рецензия в библиографиях печатных работ Л. П. Карсавина не значится. Речь идет о сборнике статей о восточной церкви, изданном в приложении к журналу «Una Sancta»: N. Arseniew und A. von Martin (Hrsg.). Die Ostkirche. Sonderheft der Vierteljahresschrift „Una Sancta“. Stuttgart, 1927.

Карсавин и некоторые другие представляются большинству евразийцев настроенными слишком „пробольшевистски“. Во всяком случае, К<арсавин> является также значительным и оригинальным философом истории (ведь изначально он — историк, а сейчас профессор истории в унив<ерситете> в Каунасе). Если бы меня спросили, какие русские философские книги последнего двадцатилетия я бы рекомендовал к переводу, то я безусловно назвал бы эти [«О началах» Карсавина и «Предмет знания» Франка — *В. Я.*], наряду со «Смыслом жизни» Евг. Трубецкого и книгами Лосского (которые, правда, в основном уже переведены)».[29] Общий отрицательный ответ О. Зибека на все эти проекты был сформулирован в его письме к Н. Н. Бубнову от 19 июня 1929 года (см. переписку о проекте издания «Предмета знания» С. Л. Франка).

В письме от 15 апреля 1933 года искусствовед, философ и переводчик Е. Д. Шор обращается к О. Зибеку с четко сформулированным проектом немецкого издания книги известного русского экономиста и политического деятеля С. Н. Прокоповича «Развитие народного хозяйства СССР». Прилагая оглавление, краткое содержание книги (явный автореферат самого Прокоповича!) и биографические сведения об авторе, проживавшем в то время в Праге и являвшемся заведующим Экономическим кабинетом Славянского института в Праге, Шор сообщает, что эта книга близка к завершению и что автор хотел бы издать ее в Германии. Основным аргументом отказа Зибека в данном случае был тот, что опыт его сотрудничества с русскими юристами и политэкономами, оказавшимися в эмиграции, свидетельствует о быстрой утрате ими связи с Россией и необходимыми источниками, а тем самым и о принципиальной невозможности для них писать на такие актуальные темы, как тема книги Прокоповича.[30]

[29] Mohr-Siebeck-Verlagsarchiv in Tübingen. Autorenkorrespondenz. 1929, 444, Li — Pe.

[30] Ebenda. Autorenkorrespondenz. 1933, 474, Schel — Sto.

Наиболее многочисленны были предложения изданий отдельных и избранных сочинений, а также интерпретаций творчества В. С. Соловьева. В историко-философской литературе уже упоминалась неудачная попытка издания у Зибека его «Национального вопроса», предпринятая М. Вебером.[31] Дважды обращался к О. Зибеку с предложениями об издании сочинений Соловьева поэт, философ, литературовед и переводчик Л. Л. Кобылинский-Эллис. В письме от 10 января 1927 года он послал издателю готовый перевод работы «Св. Владимир и христианское государство» со своими комментариями, а в середине марта 1927 года «Избранное» из основных сочинений Соловьева (100—115 стр.). Первый отказ Зибека (14 января 1927) был мотивирован нерентабельностью отдельного издания мелких работ, которые лучше было бы издавать в составе избранных сочинений автора, второй (23 марта 1927) — необходимостью концентрации деятельности издательства на немецких научных проектах и воздержанием на ближайшее будущее от всех переводных изданий,[32] что, конечно, не совсем соответствовало истине (ср. примеч. 5). Этот отказ, однако, не обескуражил неутомимого пропагандиста творчества В. Соловьева в Швейцарии и в Германии Эллиса,[33] вскоре опубликовавшего свои переводы в других немецких издательствах.[34]

[31] Н. С. Плотников, М. А. Колеров. Макс Вебер и его русские корреспонденты//Вопросы философии. 1994. № 2. С. 77.

[32] Mohr-Siebeck-Verlagsarchiv in Tübingen. Autorenkorrespondenz. 1927, 429, Ho — Lee.

[33] W. Solowjew. Gedichte/Ins Deutsche Übertragen von L. Kobilinski-Ellis und Richard Knies. Mit einer Abhandlung über Solowjew als Lyriker, Solowjews Weisheits- und Schönheits-Lehre, Weisheit und Weltseele bei Solowjew von Leo Kobilinski-Ellis. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 1925; W. Solowjew. Das Lebensdrama Platons/Mit einem Nachwort über Platon und Solowjew von Leo Kobilinski-Ellis; aus dem Russischen Übersetzt von Bertram Schmitt. Meinz, 1926.

[34] W. Solowjew. Der heilige Wladimir und der christliche Staat. Paderborn: Ferdinand-Schöningh-Verlag, 1930; W. Solowjew. Monarchia

Действуя по принципу «стучитесь, и отворят вам», он 7 мая 1932 года снова посылает О. Зибеку рукопись своей немецкой работы «Поэтическая миссия В. Соловьева», в которой «предпринимается опыт изложения мистико-символической лирики великого визионера в ее отношении к другим русским поэтам и при этом сохраняется свободная (внеконфессиональная)[35] позиция». Далее о работе говорится, что она «преследует чисто философские цели», написана «сравнительно популярно» и что автор, надеясь на выход работы в издательстве Зибека, которое «уже занималось учением В. Соловьева»,[36] готов «отказаться от всякого гонорара», в случае же непринятия работы просит совета, к кому с ней следовало бы еще обратиться.[37] Проигнорировав последний вопрос автора и сославшись на перегруженность популярной серии издательства «Философия и история», к которой брошюра Эллиса могла бы подойти по содержанию, О. Зибек 18 мая 1932 года еще раз вежливо ему отказал.[38] Это была,

Sancti Petri. Die kirchliche Monarchie des heiligen Petrus als freie und universelle Theokratie im Lichte der Weisheit/Aus den Hauptwerken von Wladimir Solowjew sytematisch gesammelt, übersetzt und erklärt durch L. Kobilinski-Ellis. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 1929.

[35] Интересное замечание для автора, перешедшего из православия в католичество.

[36] Речь идет, вероятно, о биографической статье К. Нётцеля о В. Соловьеве, содержавшейся в пятом томе второго издания энциклопедии «Религия в истории и современности» (1931), о собственных предложениях Эллиса, а также о брошюре Ф. Либа «Западноевропейская духовная жизнь перед судом русской религиозной философии» (1929).

[37] Mohr-Siebeck-Verlagsarchiv in Tübingen. Autorenkorrespondenz. 1932, 466, Hol — LEd. Немецкие оригиналы и русские переводы переписки Эллиса и Зибека были недавно опубликованы. См.: Е. Л. Кудрявцева. Письма Эллиса-Кобылинского из архива издательства «Mohr-Siebeck» в Тюбингене (Германия)//«Мой знак пред жизнью вереск гор...»: Русская эмиграция в архивах Швейцарии/Сост. Е. Л. Кудрявцева, Г. Риггенбах. М., 2003. С. 439–446.

[38] На письме Эллиса от 7 мая 1932 года есть приписка О. Зибека, вероятно, имеющая отношение и к последнему его отказу: «Отказано 23

вероятно, единственная немецкая работа Эллиса, для которой ему не удалось найти издателя.

Еще одно исследование о В. Соловьеве предложил издательству в письме от 21 марта 1928 года из Парижа ученик К. Ясперса и Н. Н. Бубнова А. Кожевников (впоследствии известный русско-французский философ и гегелевед Александр Кожев): «Два года тому назад я представил гейдельбергскому филос<офскому> факультету докторскую работу, которая была принята.[39] За это время она была переработана и теперь готова к печати. Ее название: «Религиозная философия Владимира Соловьева». За исключением одной русской книги, это единственная работа, излагающая учение Соловьева в целом. Ее объем — около 12–13 печатных листов. Я могу представить отзывы гейдельбергских профессоров К. Ясперса и Н. фон Бубнова, а также отзывы русских профессоров. Был бы очень признателен, если бы издательство сообщило мне, имеет ли оно интерес к моей работе. В этом случае я мог бы послать копию оглавления или текста для просмотра». 23 марта 1928 года последовал отрицательный ответ О. Зибека с обычным в таких случаях набором аргументов: занятость на длительную перспективу печатанием других научных монографий, необходимость ограничений новых проектов и т. п.[40] Но книга А. Кожевникова все же была опубликована в боннском издательстве Фридриха Ко-

марта 1927 года. Выборка из главных сочинений Соловьева». Расшифровкой этой готической рукописной надписи мы обязаны Винценту Зивекингу (Штутгарт).

[39] A. Koschewnikoff. Die Geschichtsphilosophie Wladimir Solowjews. Bonn, 1930. В качестве выдержки из диссертации при защите был представлен оттиск публикации Кожевникова в журнале Б. В. Яковенко «Русская мысль»: A. Koschewnikoff: Die Geschichtsphilosophie Wladimir Solowjews//Der russische Gedanke. Bonn, 1929/1930. Jg. 1. H. 3. S. 305–325.

[40] Mohr-Siebeck-Verlagsarchiv in Tübingen. Autorenkorrespondenz. 1928, 436, Jü – Lom.

гена,[41] издававшем до 1931 года под редакцией Б. В. Яковенко журнал «Der russische Gedanke» и до 1934 года в качестве приложений к этому журналу серию философских книг.[42]

Неизвестные страницы предыстории этого журнала и других издательских начинаний его редактора освещает публикуемая нами переписка Б. В. Яковенко с Оскаром Зибеком. Почти все исследователи творчества Б. В. Яковенко единодушны в том, что его биография и особенно ее эмигрантский период изучены довольно плохо.[43] Достоверной биографической информации нет ни в его собственных текстах, ни в воспоминаниях его ближайших знакомых. Нет даже сведений о том, закончил ли он свое философское образование, имел ли когда-либо возможность заниматься педагогической деятельностью или всю жизнь был свободным публицистом, редактором и переводчиком. Неясны подлинные причины закрытия пражского «Логоса» после успешного выхода его первого номера. Не сохранилась переписка Яковенко с издательством Фридриха Когена и поэтому трудно судить, насколько вышедшие в свет номера и приложения журнала «Der russische Gedanke» соответствовали первоначальному замыслу редактора. Не очень ясны причи-

[41] A. Koschewnikoff. Die religiöse Philosophie des Wladimir Solowjews. Bonn: Cohen, 1930. Входило ли это издание в серию приложений к журналу «Der russische Gedanke», к сожалению, установить не удалось.

[42] Н. Плотников. Европейская трибуна русской философии: Der russische Gedanke (1929–1938)//Исследования по истории русской мысли [3]. Ежегодник за 1999 год. М., 1999. С. 331–358.

[43] Н. Плотников. Указ. соч.; С. Магид. Философ Яковенко (Подготовительные материалы)//Духовные течения русской и украинской эмиграции в Чехословацкой республике (Менее известные аспекты)/Под редакцией Л. Белошевской. Прага, 1999. С. 259–311; А. А. Ермичев. О неокантианце Б. В. Яковенко и его месте в русской философии// Б. В. Яковенко. Мощь философии. СПб., 2000. С. 5–42; В. Янцен. Неизвестное письмо Б. В. Яковенко к Д. И. Чижевскому: к истории одного философского скандала (1934)//Исследования по истории русской мысли [6]. Ежегодник за 2003. М., 2004. С. 605–608.

ны «периферийного», «обособленного» положения Яковенко в эмигрантской среде на фоне его успешного сотрудничества с итальянскими, немецкими и чешскими издателями, а также причины прекращения его участия в работе Русского философского общества в Праге сразу после первого его заседания и неучастия в деятельности русских учебных заведений в Праге. По некоторым из этих вопросов письма Яковенко к О. Зибеку содержат ценную информацию.

Например, из письма от 28 июня 1928 года можно сделать вывод о том, что с 1925 по 1928 год Яковенко не оставлял попыток возобновить издание пражского «Логоса» и что существовал второй выпуск журнала, в котором он собирался опубликовать рецензии на философские издания Мора-Зибека. По количеству предложений этому издательству Яковенко занимает первое место среди его русских корреспондентов (7 предложений, на считая многочисленных обязательств писать рецензии). Трудоемкость, дороговизна и сложность реализации каждого из этих предложений (переводы основного труда П. А. Флоренского «Столп и утверждение истины», двух больших работ Д. Джентиле, переиздание 700-страничной «Теоретикопознавательной логики» В. Шуппе плюс около 100 страниц «введений, разъяснений, примечаний и приложений» составителя, немецкое издание статьи Яковенко о Фихте, проекты основания двух новых философских журналов: «Русская мысль» и «Вопросы плюрализма») должны были вызвать невольный скепсис издателя. Тем более, что введенный в заблуждение случайно попавшим к нему в руки обращением итальянского издательства к Яковенко как к профессору, О. Зибек видел в нем профессора какого-нибудь пражского учебного заведения, который вряд ли имеет достаточно свободного времени для практического осуществления всех этих начинаний. Сам Яковенко не был инициатором этого недоразумения, с первого до последнего письма подписываясь просто именем и фамилией. Но зная о склонности немецких издателей к чинопочитанию, не спешил и с опровержением этой ошибки. Как пока-

зывает дальнейшая деятельность философа, его предложения Зибеку не были фантастическими, поскольку исходили от профессионального литератора, редактора и переводчика, свободно владевшего несколькими иностранными языками и с удивительным упорством и трудолюбием доводившего все свои начинания до успешного завершения. Хотя основные планы русского философа и не получили поддержки издателя, его переписку с Зибеком нельзя назвать безрезультатной. Потому что он с самого начала преследовал две цели, выступая не только в роли инициатора новых издательских проектов, но и в роли опытного рецензента, заинтересованного в пропаганде философских и богословских изданий Мора-Зибека. Если в отношении издательских планов Яковенко позиция Зибека была неизменно отрицательной, то в отношении предоставления ему бесплатных рецензионных экземпляров она постоянно смягчалась.

Из всех этих проектов наиболее примечателен, на наш взгляд, план немецкого издания основного труда Флоренского, который в 1928 году представлялся Яковенко «самым значительным, самым ценным, самым оригинальным и самым интересным из созданного новой русской религиозной философией» (в отличие от 1915 года, когда он написал о нем рецензию под названием «Философия отчаяния»).

Приложение:

С. Н. Булгаков. Проект немецкого издания «Философии хозяйства» (1912)

28.XII.11/11.I.12[44]
Москва, Большой Афанасьевский переулок, дом 22, квартира 12.
Профессор Сергей Булгаков.

Многоуважаемый господин!

Я хотел бы издать по-немецки в Вашем высокоуважаемом издательстве свою книгу: Философия хозяйства, выходящую в конце февраля по-русски. Может быть, что-то говорил уже проф. М. Вебер, которому я давно уже написал об этом. При сем прилагаю обзор содержания и [краткие] некоторые сведения о моей книге.

Очень прошу Вас сообщить мне Ваше мнение и Ваши условия.

С совершенным почтением С. Булгаков.

[Приложение:]
Философия хозяйства. Первая часть: мир как хозяйство. Ок<оло> 20 п. л. по 32.000 букв (по-русски).

Глава I: Проблемы философии хозяйства
Гл. II: Натурфилософские основы теории хозяйства
Идеализм и натурфилософия.
2. Учение Шеллинга о тождестве и его натурфилософия.
Гл. III. Философский смысл основных хозяйственных функций
(Производство, потребление)

[44] Приписка рукой П. Зибека: «Филиппович советует отказать, поскольку слишком пространно и слишком мало интереса»

Гл. IV. Трансцендентальный субъект хозяйства
Человек и человечность.
2. Онтологические основы хозяйства.

Гл. V. Природа науки
(Условия возможности науки и ее хозяйственный характер. Критицизм и прагматизм. Так наз<ываемые> «научные мировоззрения»)

Гл. VI. Хозяйство как синтез свободы и необходимости
(1. Свобода и причинность. 2. Свобода и необходимость. 3. Хозяйственная свобода и несвобода)

Гл. VII. Границы социального детерминизма
(1. Проблема социальной науки. 2. Логический стиль социальной науки. 3. Проблема научной социальной политики и социализм)

Гл. VIII. Феноменология хозяйства
(Проблема политической экономии. 2. Научный стиль политической экономии).

Гл. IX. Исторический материализм как философия хозяйства
(1. Истор<ический> мат<ериализм> как философия и научная теория. 2. Его противоречия в различных отношениях).

Основной вопрос: как возможно хозяйство (аналогия к основному вопросу Канта: как возможны опыт, наука?) Какие условия заключены a priori в этой возможности?

Ответ дается в том смысле, что философия хозяйства, исследующая предпосылки [хозяйства] [45] и их философский смысл и значение, должна развиваться как продолжение основных идей философии тождества и натурфилософии Шеллинга. А продолжение основных идей Ш<еллинга> внесет также новые точки зрения в теорию опыта и науки, как и в проблему реализма и идеализма (в смысле хозяйственно-

[45] Слово вписано над строкой почерком П. Зибека.

го реализма), так что<может быть построена> система философии как философии хозяйства.

В соотвествующих частях книги анализируются основные направления современной теории познания (Риккерт, Коген, Наторп, Пуанкаре, русские мыслители, Джемс, Бергсон). Последние главы исследуют основные теоретикопознавательные[46] проблемы в области политической экономии и социальной науки, особенно о личности и обществе, [и] об историзме и социологизме и о возможности или невозможности социальных прогнозов. Последняя глава посвящена ретроспективному критическому обзору «экономического материализма» Маркса и Энгельса, имеющего значение первого и до сих пор единственного опыта философии хозяйства.

На различных страницах книги обсуждаются также вопросы религиозной философии, особенно христианского мировоззрения,[47] на почве [которого][48] безусловно стоит автор.

Таким образом, основными читателями этой книги могут быть богословы, философы, политэкономы и представители основных направлений социальной науки, и даже кое-кто из образованной публики.

Оригинал:

[Philippovich rät ablehnen, da zu umfangreich und zu wenig Interesse]
28.XII.11/11. I.12
Moskau. Grosser Afanasiewsky
pereulok, Haus 22, Wohnung 12.
Professor Sergey Bulgakoff.

Sehr geehrter Herr!

[46] Слово вписано над строкой с ошибкой в окончании почерком С. Булгакова.

[47] То есть, очевидно, православно-положительного. — Примечание П. Зибека.

[48] Слово вписано над строкой почерком П. Зибека.

Ich möchte in Ihrem hochgeehrten Verlage mein Buch: Philosophie der Wirtschaft, welches russisch am Ende Februar erscheint, deutsch zu verlegen. Vielleicht hat schon Prof. M Weber, welchem ich schon längst darüber geschrieben habe, etwas gesagt. Dabei lege ich ein Inhaltsverzeichnis und [knappe] einige Kenntnisse über mein Buch bei.

Ich bitte Sie sehr, mich über Ihre Meinung und Ihre Bedingungen zu benachrichtigen.

Hochachtungsvoll S. Bulgakoff

[Beilage]

Philosophie der Wirtschaft. Erster Theil: die Welt als Wirtschaft.

Ca. 20 Bg. À 32.000 Buchstaben (russisch).

Kapitel I: Die Problemen der Philosophie der Wirtschaft.

Kap. II: Die naturphilosophischen Grundlagen der Wirtschaftstheorie
Idealismus und Naturphilosophie.
2. Schelling's Lehre von der Identität und seine Naturphilosophie).

Kap. III: Der philosophische Sinn der wirtschaftlichen Hauptfunktionen
(Production, Konsumption).

Kap. IV: Der transcendentale Subjekt der Wirtschaft
Mensch und Menschlichkeit.
2. Die ontologischen Grundlagen der Wirtschaft).

Kap. V: Die Natur der Wissenschaft
(Die Bedingungen der Möglichkeit der Wissenschaft und ihr wirtschaftlicher Charakter. Der Kritizismus und der Pragmatismus. Die [g] sogen<annten> „wissenschaftlichen Weltanschauungen“).

Kap. VI. Die Wirtschaft als eine Synthesis der Freiheit und Notwendigkeit
(1. Freiheit und Kausalität. 2. Freiheit und Notwendigkeit. 3. Die wirtschaftliche Freiheit und Unfreiheit).

Kap. VII. Die Grenzen des socialen Determinismus
(1. Das Problem der Socialwissenschaft. 2. Der logi-

sche Stil der Socialwissenschaft. 3. Das Problem der wissenschaftlichen Socialpolitik und Socialismus).

Kap. VIII. Die Phaenomenologie der Wirtschaft
(Das Problem der Nationalökonomie. 2. Der wissenschaftliche Stil der Nationalökonomie).

Kap. IX. Der geschichtliche Materialismus als eine Philosophie der Wirtschaft
(1. Der gesch<ichtliche> Mat<erialismus> als eine Philosophie und eine wissenschaftliche Theorie. 2. Seine Widersprüche in verschiedenen Hinsichten).

Die Hauptfrage: wie ist die Wirtschaft möglich (Analogie der Kant's Hauptfrage: wie ist die Erfahrung, die Wissenschaft möglich?) Welche Voraussetzungen a priori sind in dieser Möglichkeit verschlossen?

Eine Antwort wird in dem Sinne gegeben, dass eine Wirtschaftsphilosophie, welche die Voraussetzungen der Wirtschaft und ihren philosophischen Sinn und Bedeutung untersucht, als eine Weiterentwicklung der Hauptgedanken von Schelling's Identität- und Naturphilosophie entwickelt sein muss. Und die Weiterentwicklung Sch<elling>'s Hauptgedanken auch neue Gesichtspunkte in der Theorie der Erfahrung und Wissenschaft, ebenso wie im Problem des Realismus oder Idealismus (im Sinne des wirtschaftlichen Realismus) bringen wird, so dass ein System der Philosophie als eine Wirtschaftsphilosophie<eine Zeile unleserlich W. J.>. In entsprechenden Partica des Buches wird zu den Hauptrichtungen der modernen Erkenntnistheorie (Rickert, Cohen, Natorp, Poincaré, russische Denker, James, Bergson) eine Stellung genommen. Die letzten Kapitel untersuchen erkenntnistheoretische<n > Hauptprobleme im Gebiete der Nationalökonomie und Socialwissenschaft, insbesondere über die Persönlichkeit und die Gesellschaft, [und] über den Historismus und Sociologismus und über eine Möglichkeit od<er> Unmöglichkeit der socialen Prognose. Das letzte Kapitel ist einem kritischen Rückblick über den" ökonomischen Materialismus" von Marx und Engels, welcher eine

Bedeutung des ersten und bisher einzigen Versuches einer Wirtschaftsphilosophie hat, gewidmet ist.

In verschiedenen Seiten des Buches werden die Fragen der Religionsphilosophie, insbesondere der Christlichen Weltanschauung, auf [dem] deren Boden [welcher] der Verfasser[49]) steht, auch erörtert.

Also die Hauptinteressenten dieses Buches können die Theologen, die Philosophen, die Nationalökonomen und Vertreter der Socialwissenschaft in ihren Hauptrichtungen, und sogar einige aus dem gebildeten Publikum sein.

[49] d. h. wo<h>l orthodox-positiv.

Б. В. Яковенко

Переписка с О. Зибеком (1928–1931)[50]

1.

Marienbad
Kasinoparkstrasse
Villa Friedrichsruh
5. I.1928[51]

Многоуважаемый господин!

Я намерен перевести на немецкий язык следующие труды и предлагаю Вам их опубликовать:

С русского — сочинение проф. Павла Флоренского: «Столп и утверждение истины»[52], которое является самым значительным, самым ценным, самым оригинальным и самым интересным из созданного новой русской религиозной философией.

С итальянского – итальянским языком я владею, как и русским – следующие два сочинения проф. Джованни Джентиле:[53]

[50] Mohr-Siebeck-Verlagsarchiv in Tübingen. Autorenkorrespondenz. 1928, 435, Ges — Jos; 1930, Go — Jo; 1931, Hah — Kn.

[51] К письму был приложен отдельный оттиск сообщения Яковенко о Пятом международном философском конгрессе в Неаполе с надписью на немецком языке: «Яковенко. Для любезного принятия к сведению. Мариенбад, 4. I. 1928)». Речь идет о следующей публикации: B. Jakovenko. Atti del quainto congresso internazionale di filosofia Napoli 5.–9. maggi 1924//Ruch Filosofický. 1928. VII/2. S. 5–16.

[52] Полное название: «Столп и утверждение истины: опыт православной теодицеи в двенадцати письмах свящ. Павла Флоренского» — основное сочинение П. А. Флоренского, опубликованное в 1914 году в московском издательстве «Путь».

[53] Джованни Джентиле (1875–1944) — итальянский философ неогегельянского направления, профессор философии и истории фило-

«Всеобщая теория духа как чистого акта» (Teoria generale delle spirito come atto puro)[54] и «Система логики как теории познания» (Sistema di logica come teoria del conoscere).[55] Как известно, труды Джентиле сегодня очень читаются в Италии. «Всеобщая теория духа как чистого акта» вышла уже в английском и французском переводах. Все значение философской деятельности этого мыслителя очень хорошо освещено в статье К. Аганцини «Актуалистический идеализм Джованни Джентиле» („Logos“ Bd. XIV, Heft 2/3).[56]

Разумеется, предложенные переводы будут перед передачей соответствующих манускриптов прочитаны и исправлены немецким сотрудником.

Кроме того, предлагаю Вам посылать мне Ваши философские публикации, вышедшие между 1926–27 гг. и продолжающие выходить, и одновременно обязуюсь подробно рецензировать их в одном (или нескольких) из следующих иностранных философских журналов: «Ruch Filosofický» (Прага),[57] «Česká Mysl» (Прага),[58] «Logos» (италь<янское> издание), «Логос» (русское издание),[59] «Rivista di Filosofia» (Болонья).

софии в Палермо, Пизе и Риме, министр просвещения в правительстве Муссолини.

[54] G. Gentile. Teoria generale delle spirito come atto puro. 1914.

[55] G. Gentile. Sistema di logica come teoria del conoscere. 1917.

[56] К. Аганцини «Актуалистический идеализм Джованни Джентиле» („Logos“ Bd. XIV, Heft 2/3).

[57] «Философское движение» (чеш.) — чешский философский журнал антипозитивистского направления, издававшийся в Праге в 1921–1942 Ф. Пеликаном, К. Воровкой и В. Гоппе.

[58] «Чешская мысль» (чеш.) — чешский философский журнал позитивистского направления, издаващийся в Праге с 1900 по 1947 год Ф. В. Крейчи, Ф. Чадой и Ф. Дртиной.

[59] Русский вариант международного журнала по философии культуры «Логос» издавался в издательстве «Мусагет» в Москве с 1910 по 1913 год и в Петербурге в издательстве М. О. Вольфа в 1914 году под редакцией С. И. Гессена, Ф. А. Степуна и Э. К. Метнера (в редакцию входили также Б. В. Яковенко и В. Э. Сеземан). В 1925 году по инициа-

Было бы весьма желательно, если бы Вы смогли предоставить мне также книгу Г. Гурвича «Fichtes System der konkreten Ethik» (1924)[60] и последнее издание «Gegenstand der Erkenntnis» Риккерта,[61] ибо я намерен дать подробное обсуждение этих двух книг.

Одновременно весьма охотно написал бы также обстоятельную рецензию для «Ruch Filosofický» (или для какого-нибудь италь<янского> философского журнала) и о двух последних годах издания «Logos'a» (1926–27).

С совершенным почтением

Борис Яковенко

2.

He. A. — 11 января 1928
Господину Борису Яковенко
Marienbad
Kasinoparkstr.
Villa Friedrichsruh

Многоуважаемый господин Яковенко, примите мою глубокую признательность за Выше любезное письмо от 5-го с<его> мес<яца>. К сожалению, я не в состоянии предоставить Вам свои издательские услуги для публикации запла-

тиве Яковенко его издание было возобновлено в Праге в издательстве «Пламя» под редакцией С. И. Гессена, Ф. А. Степуна и Б. В. Яковенко. Но вышел всего один номер. Второй номер был уже набран (в архиве Д. И. Чижевского в Галле сохранились гранки его статьи из этого номера), но издание журнала, вероятно, по материальным причинам было приостановлено. Многократные попытки его возобновления, не прекращавшиеся Б. В. Яковенко до 1928 года, успехом не увенчались.

[60] G. Gurwitsch. Fichtes System der konkreten Ethik. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1924.

[61] H. Rickert. Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1892, 6. Auflage, 1928.

нированных Вами переводов. Мне предстоит такая рабочая программа, которая уже сегодня на длительное время вперед полностью заполнена, что я чувствую себя обязанным отдать те немногие еще остающиеся в моем распоряжении свободные силы прежде всего службе немецкой научной литературы. Поэтому я пока вынужден отказаться от принятия на себя обязательств по дальнейшим переводам иноязычных сочинений.

Один рецензионный экземпляр моего издания Гурвича «Fichtes System der konkreten Ethik» я поручил послать Вам и прошу Вас в свое время организовать пересылку рецензий. Из других запрошенных Вами сочинений я, к сожалению, не могу уже предоставить Вам рецензионных экземпляров. Для рецензирования соответствующих новых публикаций моего издательства в области философии, пожалуйста, от случая к случаю просите редакцию соответствующей газеты или журнала, в которой Вы собираетесь публиковать Вашу рецензию, затребовать у меня рецензионный экземпляр. Если при поступлении такого требования последует соответствующее указание редакции, то экземпляр может быть послан прямо на Ваш адрес.

С повторной глубокой признательностью за Ваш доверительный запрос и совершенным почтением, преданный Вам

Я. Х. Б. Мор (Пауль Зибек)

3.

Marienbad
Kasinoparkstr.
Villa Friedrichsruh
18.I.1928

Многоуважаемый господин!

Я получил Ваше письмо от 11.I.28 и книгу Г. Гурвича «Fichtes System der konkreten Ethik» и премного Вам благо-

дарен. Эту книгу я определенно прорецензирую в ближайшее время дважды, т. е. на чешском и итальянском языках, а, может быть, и по-немецки, и вышлю Вам в свое время соответствующие котрольные экземпляры.

Относительно новых публикаций Вашего издательства в области философии я последую Вашему совету. Я уже даже написал об этом редактору чешского философского журнала «Ruch Filosofický»,[62] и Вы вскоре получите от него соответствующее письмо. Быстрее всего мне хотелось бы сейчас получить рецензионный экземпляр труда Н. Бердяева «Der Sinn des Schaffens» (1927),[63] ибо я предполагаю прорецензировать эту книгу также на многих языках.

Помимо этого, очень прошу Вас выслать мне, по возможности быстро, непереплетенный экземпляр «Gegenstand der Erkenntnis» Риккерта (последнее изд<ание>) с приложением соответствующего счета, который я оплачу в течение первой половины февраля (1928).

С совершенным почтением

Борис Яковенко

[62] В редакцию чешского философского журнала «Ruch Filosofický», издававшегося с 1920 по 1942 год, входили Фердинанд Пеликан (1885–1952), Карел Воровка (1879–1929) и Владимир Гоппе (1882–1931). Поскольку дружескими отношениями и тесным сотрудничеством в области философии Яковенко был связан прежде всего с Ф. Пеликаном (также и переводчиком многих работ Яковенко на чешский язык), то, вероятно, к нему последний и обратился с просьбой написать в издательство Мора-Зибека о рецензионных экземплярах.

[63] N. Berdjaev. Der Sinn des Schaffens. Versuch einer Rechtfertigung des Menschen. Deutsch von R. von Walter. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1927. Речь идет о переводе на немецкий язык книги Бердяева «Смысл творчества. Опыт оправдания человека», первое русское издание которой вышло в Москве в 1916 году.

4.

Marienbad
Kasinoparkstr.
Villa Friedrichsruh
12.11.1928

Многоуважаемый господин!

Я своевременно получил заказанные книги Н. Бердяева и Г. Риккерта, а также послал Вам перевод на 17,50 м<аро>к. Книга Бердяева будет рецензирована мной в апрельском выпуске «Ruch Filosofický»,[64] а затем широко использована и в сборнике, который этот журнал посвятит русской философии.[65] Хотел бы попросить Вас послать мне, опять-таки с целью рецензирования, следующие две книги: H. Maier, Wahrheit und Wirklichkeit (1926)[66] и A. Baumgarten, Erkenntnis, Wissenschaft, Philosophie (1927)[67] — в случае необходимости редакция журнала подтвердит мой запрос. Обе эти книги будут рецензированы также в апрельском выпуске вышеназванного журнала.[68] Затем все полученные от Вас книги я (включая «Gegenstand der Erkenntnis» Риккерта) еще раз прорецензирую в Италии (о Риккерте я, вероятно, напишу статью или даже отдельное исследование).[69] Помимо того, хотел бы просить Вас послать мне с приложением соответствующего счета (который будет оплачен в течение первой полови-

[64] Рецензия не была опубликована.

[65] B. Jakovenko: Nábožensko-filosofický světový názor Mikulaše Berd’ajeva / Současná ruská filosofie: sbornik statí. Přel. Ferdinand Pelikán. Praha, 1929. S. 95–125.

[66] H. Maier: Wahrheit und Wirklichkeit. Philosophie der Wirklichkeit. Teil 1. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1926.

[67] A. Baumgarten: Erkenntnis, Wissenschaft, Philosophie. Erkenntnistheoretische und methodologische Prolegomena zu einer Philosophie der Moral und des Rechts. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1927.

[68] Рецензия не была опубликована.

[69] Статья не была опубликована.

ны ближайшего месяца марта) следующие книги: 1) E. Lask, Gesammel<te> Schriften, Band III;[70] 2) E. Herrigel, Urstoff und Urform (Heidelberger Abhandlungen z<ur> Ph<ilosophie> u<nd> i<hrer> Gesch<ichte> № 8);[71] 3) R. Zocker, Die objektive Geltungslogik und der Immanenzgedanke (ibid. № 6);[72] 4) тот выпуск «Logos'а» (1927), в котором вышла статья Г. Риккерта «Познание интеллигибельного мира и проблема метафизики».[73]

Теперь позвольте сделать Вам следующее предложение: я собираюсь издавать международный журнал русской философии и культуры с названием «Der russische Gedanke». Мы, русские, не можем более развивать, излагать и публиковать свои философские мысли в России. С другой стороны, как доказывает большой и живой интерес, вызываемый русским философствованием повсюду за границей, предоставление русской мысли возможности развиваться и утверждаться — это заслуживающая внимания и ценная задача. С самого начала для этого должен быть создан своего рода рабочий центр и журнал будет выполнять эту функцию лучше всего. По моему замыслу, он должен был бы выходить ежегодно в трех выпусках (по 10 печатных листов) и содержать три следующих раздела: 1) раздел теоретико-философских и историко-философских работ, зарезервированный только за русскими сотрудниками; 2) раздел различного рода работ

[70] E. Lask: Gesammelte Schriften. 3 Bände. Hrsg. von E. Herrigel. Mit einem Geleitwort von H. Rickert. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1923–1924.

[71] E. Herrigel: Urstoff und Urform. Ein Beitrag zur philosophischen Strukturlehre//Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1926, № 8, VI, 172 S.

[72] R. Zocker, Die objektive Geltungslogik und der Immanenzgedanke: eine erkenntnistheoretische Studie zum Problem des Sinnes//Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1925, № 6, V, 50 S.

[73] H. Rickert, Die Erkenntnis der intelligibeln Welt und das Problem der Metaphysik//Logos 16 (1927), 162–203.

о русской философии и культуре 3) библиографический раздел (в двух последних разделах будут участвовать и не-русские). Статьи могут писаться и печататься на четырех языках (немецком, английском, французском и итальянском), но немецкий язык должен был бы быть преобладающим. В первом номере, который следовало бы выпустить уже в начале апреля, среди прочих были бы опубликованы статьи Н. Лосского, Н. Бердяева и С. Гессена (или С. Франка). Второй выпуск был бы посвящен миру мысли Льва Толстого (поскольку в августе этого года исполняется столетний юбилей этого великого мыслителя и писателя). Третий выпуск содержал бы статьи И. Лапшина, С. Булгакова, С. Франка (или С. Гессена). Если эта моя идея найдет у Вас благосклонный прием, я напишу Вам о ней гораздо подробнее и, в случае необходимости, приеду к Вам в Тюбинген.

С совершенным почтением
Борис Яковенко

5.

Не. А. — 17 февраля 1928
Господину профессору, д<октору> Борису Яковенко
Marienbad
Kasinoparkstr.
Villa Friedrichsruh

Многоуважаемый господин профессор, глубоко признателен Вам за Ваши любезные строки от 12-го с<его> мес<яца>. Ваши заказы я поручил исполнить, выполнив также Ваши пожелания относительно рецензионных экземпляров. С интересом ожидаю своевременной присылки контрольных экземпляров рецензий.

Ваш план журнала русской философии и культуры, конечно, заманчив для любого издателя. Но, к сожалению, я вынужден заявить, что не в состоянии предложить Вам для его осуществления свои издательские услуги. Ибо на длительное

время вперед, особенно в связи с несколькими большими сериями, я настолько сильно занят, что не в состоянии, наряду с многочисленными научными журналами, уже выходящими в моем издательстве, принять еще один.

За посылку Вашего итальянского труда о русской философии[74] выражаю Вам свою особую признательность и остаюсь с совершеннейшим почтением и преданностью Ваш

Я. Х. Б. Мор (Пауль Зибек)

6.

Marienbad
Kasinoparkstr.
Villa Friedrichsruh
Tschechoslowakei
29.II.1928

Многоуважаемый господин доктор!

Многократное Вам спасибо за любезную присылку книг, большую часть которых я уже прочел. Я восхищен подъемом немецкой философской мысли и в восторге от Вашей издательской деятельности. Как я уже Вам писал, посланные мне книги будут по большей части еще до лета прорецензированы мной, и Вы получите соответствующие контрольные экземпляры рецензий. А также денежную сумму, которую я Вам задолжал, Вы получите в первой половине следующего месяца.

[74] B. Jakovenko: Filosofi russi. Roma-Firenze, 1927 или B. Jakovenko: Filosofi russi: saggio di storia della filosofia russa. Firenze, 1925. Одна из этих работ была послана О. Зибеку. В ней оказался почтовый формуляр заказного письма, которым итальянское издательство (Vallecchi editore Firenze) 18 января 1928 года послало Б. В. Яковенко его книгу. Адресат же был обозначен в письме как «господин профессор Борис Яковенко». Поэтому, начиная со второго письма, О. Зибек обращается к Яковенко как к «профессору, доктору». Яковенко же этой ошибки не исправляет.

А сейчас позвольте мне сделать Вам еще одно, новое, на этот раз чисто немецкое предложение. А именно: я хотел бы заново издать очень значительное, но все-таки полузабытое и давно распроданное основное сочинение Вильгельма Шуппе[75] («Die erkenntnistheoretische Logik»[76]). После выхода первого (и единственного!) издания этого классического труда прошло ровно 50 лет (вышел он в 1878 году); и хотя сам труд теоретически является основой всего нового критико-теоретикопознавательного движения, кажется, нет никого, кто подумал бы о том, чтобы заново сделать его доступным для публики. Я весьма основательно и серьезно изучил сочинения и движение мысли Шуппе, многократно писал об этом на русском языке[77] и принадлежу к небольшому числу действительных знатоков его трудов.

Согласно моему плану, этот классический труд (содержащий около 700 страниц) в сопровождении моих введений, разъяснений, примечаний и приложений (не превышающих 100 страниц) следует издать в двух томах, и среди немецких издателей я не знаю никого, кто бы смог это осуществить с такой же серьезностью, солидностью и элегантностью, как Вы, многоуважаемый господин доктор.

Если это мое предложение заинтересует Вас больше, чем предыдущие, я напишу Вам о нем гораздо подробнее.

С совершенным почтением

Борис Яковенко

[75] Вильгельм Шуппе (1836–1913) — немецкий философ, профессор философии в Грайфсвальде, представитель имменентной философии и феноменализма.

[76] W. Schuppe: Erkenntnistheoretische Logik. Bonn, 1878.

[77] Б. В. Яковенко: Философия Вильгельма Шуппе//Вопросы философии и психологии. 1913. Кн. 118 (3). С. 175–223.

7.

Dr. S./he A. — 7 марта 1928
Господину профессору, д<октору> Борису Яковенко
Marienbad
Kasinoparkstr.
Villa Friedrichsruh

Многоуважаемый господин профессор, глубоко признателен Вам за Ваши любезные строки от 29-го п<рошлого> мес<яца>. Как это ни трудно после такого любезного признания моей издательской деятельности, но мне все-таки и на этот раз придется заявить Вам, что я не в состоянии предложить Вам свои издательские услуги. Только в 1926 году я сделал две попытки переиздания крупных сочинений, по поводу которых я считал себя вправе думать, что они и сегодня еще заинтересуют широкие круги. Но прием этих двух томиков, которые я одновременно прошу Вас принять от меня в подарок, к сожалению, не очень ободряющий, и поэтому я не могу решиться на то, чтобы снова издавать главное сочинение Шуппе даже только в сокращенном виде философии права Шталя.

Исходя из этого опыта, я также сомневаюсь, чтобы Вам легко удалось заинтересовать этим Вашим планом какого-нибудь другого издателя. Во всяком случае, при постоянно возрастающей занятости уже начатыми большими проектами я не смею и думать о том, чтобы взять на себя риск такого тома избранных сочинений или нового издания основного труда Шуппе «Die erkenntnistheoretische Logik».

С повторным глубоким признанием за Ваше любезное предложение остаюсь с совершеннейшим почтением и преданностью Ваш

Я. Х. Б. Мор (Пауль Зибек)

8.

Marienbad
Kasinoparkstr.
Villa Friedrichsruh
Tschechoslowakei
20. VI 1928

Многоуважаемый господин!

Я уже прорецензировал почти все посланные мне Вами книги. О книге Бердяева я написал довольно длинную статью, которая выйдет на чешском языке в одном сборнике, посвященном русской философии.[78] Помимо того, я написал о ней также рецензию для чешского философского журнала «Česká Mysl». Книгу Майера я прорецензировал для опять-таки чешского журнала «Ruch Filosofický» и для итальянского «Логоса», а о книге Баумгартена и о «Предмете» Риккерта написал рецензии для упомянутого выше<журнала> «Česká Mysl» и для итальянского «Логоса». И в русском «Логосе», издание которого я собираюсь возобновить ближайшей осенью, все эти книги будут обстоятельно обсуждены. Помимо этого, все они цитируются и отчасти обсуждаются и в моем исследовании о плюрализме,[79] вскоре выходящем на немецком языке у Когена в Бонне. Соответствующие контрольные экземпляры Вы будете своевременно регулярно получать.

Поэтому хотел бы попросить Вас послать мне в целях рецензирования в тех же журналах (по-чешски, по-итальянски и по-русски) некоторые вышедшие у Вас новые книги. Особенно интересуют меня следующие Ваши публикации:

E. Voegelin, Ueber die Form des amerikanischen Geistes.[80]

[78] См. примеч. 12.

[79] B. Jakowenko: Vom Wesen des Pluralismus. Ein Beitrag zur Klärung und Lösung des philosophischen Fundamentalproblems. Bonn: Cohen, 1928.

[80] E. Voegelin: Ueber die Form des amerikanischen Geistes. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1928.

R. Kroner, Die Selbstverwirklichung des Geistes. Prolegomena zur Kulturphilosophie.[81]

R. Kroner, Von Kant bis Hegel 2 Bde.[82]

Поскольку первый том этого последнего труда вышел уже давно и у Вас определенно не осталось свободных рецензионных экземпляров, я хотел бы тогда его просто купить и поэтому прошу Вас послать мне соответствующий счет, который я оплачу в течение июля.

Кроме того, хочу сделать Вам еще небольшое предложение. А именно: в 1914 году по случаю столетнего юбилея Фихте я прочел перед Московским философским обществом доклад об «Основной идее теоретической философии Фихте»,[83] по-моему, и сегодня не утративший своего относительного значения. Может быть, идея опубликовать этот мой доклад и на немецком языке в Вашей серии «Философия и история»[84] не покажется Вам совершенно несимпатичной, тем более, что доклад мой невелик и определенно не превысит размеры доклада П. Симонса.

Перед передачей рукописи немецкий текст, естественно, будет просмотрен и исправлен осведомленным и опытным немцем.

В ожидании Вашего ответа приветствую Вас с совершенным почтением

Борис Яковенко

[81] R. Kroner: Die Selbstverwirklichung des Geistes. Prolegomena zur Kulturphilosophie. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1928.

[82] R. Kroner: Von Kant bis Hegel. 2 Bde. Bd. 1: Von der Vernunftkritik zur Naturphilosophie. Bd. 2: Von der Naturphilosophie zur Philosophie des Geistes. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1921, 1924. Первый том был прорецензирован в пражском «Логосе» учеником Кронера Д. И. Чижевским (1925, с. 219–225).

[83] Б. В. Яковенко: Основная идея теоретической философии Фихте//Вопросы философии и психологии. 1914. Кн. 122 (2). С. 143–164.

[84] Серия небольших популярных брошюр, выпускавшаяся в то время издательством Мора-Зибека.

9.

Hc. A. — 22 июня 1928
Господину профессору, д<октору> Борису Яковенко
Marienbad
Kasinoparkstr.
Villa Friedrichsruh
Tschechoslowakei

Многоуважаемый господин профессор, глубоко признателен Вам за Ваши любезные строки от 20-го с<его> мес<яца>. С интересом ожидаю контрольные экземпляры рецензий моих изданий, о которых Вы пишете.

Ваши пожелания относительно рецензионных экземпляров моих изданий Voegelin, Amerikanischer Geist, и Kroner, Selbstverwirklichung я смог учесть. Я также отказался от выставления Вам счета за сочинение Kroner, «Von Kant bis Hegel», но предоставил Вам один бесплатный рецензионный экземпляр.

Большое Вам спасибо за Ваше любезное издательское предложение. К сожалению, я не в состоянии включить Ваш доклад «Основная идея теоретической философии Фихте» в мою серию «Философия и история». В этой серии брошюр уже вышли в этом году три книги, а несколько дальнейших определенно запланированы. Но именно в этой серии, выходящей всего несколько лет, я должен особенно внимательно следить за тем, чтобы за год не выходило слишком много выпусков. Поэтому на длительное время вперед я должен остановить для этой серии прием дальнейших работ.

С повторной наилучшей благодарностью за Ваш доверительный запрос остаюсь с совершеннейшим почтением и преданностью Ваш

Я. Х. Б. Мор (Пауль Зибек)

10.

Marienbad
Kasinoparkstr.
Villa Friedrichsruh
Tschechoslowakei
20.XI.1928

Многоуважаемый господин,

Моя рецензия сочинения Х. Майера «Philosophie der Wirklichkeit» опубликована в последнем выпуске «Ruch Filosofický» и десять дней назад я уже послал Вам контрольные экземпляры. Рецензия того же труда вскоре выйдет также на итальянском языке. Опять-таки в ближайшее время выйдет чешский сборник, в котором должна быть опубликована моя статья, посвященная выпущенной у Вас книге Бердяева («Der Sinn des Schaffens»). Кроме того, в моем исследовании о плюрализме (которое я тоже послал Вам) у меня была возможность пространно и обстоятельно высказаться об опубликованных Вами сочинениях Риккерта, Кронера и т. д.

Наконец, все вышедшие у Вас за последние годы или намеченные к публикации в будущем сочинения русских авторов или работы, посвященные России и русской культуре, я буду рецензировать в моем новом журнале «Der russische Gedanke. Internationale Zeitschrift für russische Philosophie, Literaturgeschichte und Kultur»[85] (первый выпуск которого должен появиться 15 января в издательстве Фр. Когена в Бонне).

Так как редакцией «Ruch Filosofický» мне поручено сроч-

[85] Русская мысль. Международный журнал по русской философии, истории литературы и культуре (нем.). Впоследствии «история литературы» была заменена в названии на «литературоведение». Сведения об истории журнала и роспись опубликованных в нем статей см.: Н. Плотников. Европейская трибуна русской философии: Der russische Gedanke (1929–1938) // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1999 год. М., 1999. С. 331–358.

но написать довольно обширную обзорную рецензию о философских журналах (1926–1928), то очень прошу Вас, — если Вы считаете это целесообразным, — прислать мне соответствующие выпуски «Logos'а». Я охотно прорецензировал бы для «Ruch Filosofický» и новое издание «Lehrbuch der Philosophie» В. Виндельбанда.[86] Но особенно меня интересуют три тома собрания статей К. Холля. Я хочу прорецензировать все сочинение в «Ruch Filosofický», а затем обстоятельно написать еще раз о втором томе того же издания («Der Osten»)[87] в моем журнале «Der russische Gedanke».[88]

Не кажется ли Вам целесообразным, чтобы я в этом последнем с русской точки зрения прорецензировал и последние издания «Lehrbuch der Religionsgeschichte» von Chantepie de la Saussaye[89] и «Religion in Geschichte und Gegenwart»?[90] Одновременно я мог бы написать о них и в «Ruch Filosofický».

Я собираюсь сделать Вам новое и очень интересное предложение, но хотел бы, чтобы мои мысли, относящиеся к нему, несколько лучше созрели. Поэтому напишу Вам об этом только через две или три недели.

С совершенным почтением

Борис Яковенко.

[86] Речь идет, очевидно, об издании «Учебника по истории философии» В. Виндельбанда: W. Windelband. Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 5. Auflage, 1910, шестое издание вышло только в 1935 году с добавлением о философии в XX веке Х. Хаймзоета.

[87] K. Holl: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. Bd. II. — Der Osten. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1928.

[88] Такая рецензия в журнале «Der russische Gedanke» не выходила.

[89] Lehrbuch der Religionsgeschichte. Begründet von Chantepie de la Aaussaye. Herausgegeben von A. Bertholet und E. Lehmann. 2 Bde. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1925.

[90] H. Gunkel, L. Zschornack (Hrsg.): Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. 5 Bde und Registerband. 2. völlig neu bearbeitete Auflage. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1927–1932.

P. S. Для упомянутой выше обзорной рецензии я уже получил требующиеся выпуски «Kant-Studien», «Philosophischer Anzeiger», «Journal of Philosophical Studies», «The Monist» и т.д..

Когда выходит в Вашем издательстве новая книга Бердяева «Die Philosophie des freien Geistes»?[91] Я хотел бы прорецензировать ее еще в первом выпуске своего журнала.

11.

He. A. —
26 нояб<ря> 1928
Господину профессору, д<октору> Борису Яковенко
Marienbad
Kasinoparkstr.
Villa Friedrichsruh

Многоуважаемый господин профессор, глубоко признателен Вам за Ваши любезные строки от 20-го с<его> мес<яца>. К сожалению, я не могу предоставить Вам рецензионных экземпляров названных Вами сочинений, поскольку речь идет здесь об очень обширных изданиях, из которых роздано уже так много рецензионных экземпляров, что дальнейшее раздача уже более невозможна. Но я охотно хочу выразить Вам свое согласие благосклонно проверять и по возможности учитывать поступающие от Вас соответствующие запросы на рецензионные экземпляры других моих изданий. Только существует очень много сочинений, число имеющихся в распоряжении рецензионных экземпляров которых распределено с самого начала.

Новая книга Бердяева «Die Philosophie des freien Geistes» выйдет в течение следующего года.

[91] N. Berdjaew: Philosophie des freien Geistes. Problematik und Apologie des Christentums. Deutsch von R. von Walter. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1930.

Всегда с интересом ожидаю от Вас дальнейших известий и остаюсь с совершеннейшим почтением и преданностью Ваш

Я. Х. Б. Мор (Пауль Зибек)

12.

Marienbad
Kasinoparkstr.
Villa Friedrichsruh
Tschechoslowakei
15. XII. 1928

Многоуважаемый господин,

Согласно Вашему пожеланию, я послал Вам второй экземпляр моей работы «Vom Wesen des Pluralismus». Мне действительно жаль, что Вы не в состоянии выслать мне три последних годовых комплекта «Logos'a» для рецензионных целей, ибо без них мой обзор журналов не будет достаточно исчерпывающим. Может быть, Ваше решение станет более благосклонным, если я сообщу Вам, что речь идет о довольно обстоятельном обзоре, который, помимо того, выйдет в «Ruch Filosoficky» на немецком языке.

Новое предложение, которое я хотел бы Вам сделать, таково: я собираюсь основать новый международный журнал «Вопросы плюрализма», чтобы сконцентрировать в нем все находящееся на подъеме плюралистическое движение. Согласно моему плану, к сотрудничеству будут призваны все выдающиеся философы Германии и заграницы, у которых чувствуется действительная склонность к плюралистическому обсуждению проблем. Статьи публиковались бы на четырех основных европейских языках. Такое издание (4 выпуска в год по 7 печатных листов на хорошей мелованной бумаге и т.д.) я мог бы организовать с общими[92] затратами

[92] Т.е. печать, поставка, гонорары сотрудников, редактора и т.д. — Примечание Б. В. Яковенко.

в 6700 м<аро>к. Если это мое предложение вызовет Ваш интерес, то я, разумеется, напишу Вам о нем в более обстоятельной форме. По моему убеждению, такой журнал соответствует уже сильно проявившей себя потребности и поэтому при хорошей и серьезной организации он может рассчитывать на благосклонный прием.

С совершенным почтением

Борис Яковенко.

P. S. Первый номер такого журнала мог бы выйти уже в феврале, самое позднее — в начале марта.

Серьезными плюралистами я считаю среди ныне живущих таких мыслителей, как Риккерта, Дриша, Штерна, Еля, Н. Гартмана — в Германии, в Англии — Б. Рассела, Шиллера, H. W. Carr, в США — Perry, Spaulding, Сантаяну и т. д. и т. д.

13.

Dr. S./he A.-
31 декабря 1928
Господину профессору, д<октору> Борису Яковенко
Marienbad
Kasinoparkstr.
Villa Friedrichsruh

Многоуважаемый господин профессор, из-за многих срочных дел я, к сожалению, только сегодня приступаю к ответу на Ваше любезное письмо от 15-го с<его> мес<яца>. Если уж до сих пор я вынужден был с величайшей сдержанностью относиться к Вашим доверительным запросам, то еще более это имеет силу по отношению к Вашему проекту журнала. На будущий год я уже настолько занят взятыми уже на себя обязательствами, что едва ли смогу заняться даже отдельными сочинениями, выпуск которых еще не запланирован, еще менее при таких обстоятельствах смею в какой бы то ни было

форме думать о включении в свою программу выпуска и распространения нового журнала.

С совершеннейшим почтением и преданностью

Я. Х. Б. Мор (Пауль Зибек)

14.

Dr. S./he A.-
5 сентября 1930
Господину профессору, д<октору> Борису Яковенко
Marienbad
Villa Reiniger
Č.S.R.

Многоуважаемый господин профессор, в свое время Вы были так любезны передать мне один экземпляр юбилейного сборника к 80-летию Масарика,[93] вышедший в качестве приложения к Вашему журналу. Из-за подготовки моих особенно многочисленных и объемных новых изданий этого года я был настолько занят, что вынужден был сильно сократить свою переписку более личного характера.

Поэтому очень извиняюсь, что только сегодня могу выразить Вам свою глубокую признательность за Ваше внимание.

С совершеннейшим почтением и преданностью Ваш

Д-р О. Зибек

[93] B. Jakowenko (Hrsg.): Festschrift Th. G. Masarik zum 80. Geburtstage. Erster Teil. Bonn: Cohen, 1930. В архиве издательства Мора-Зибека сохранился только большой пустой конверт без сопроводительного письма, в котором Яковенко прислал О. Зибеку сборник к 80-летию Масарика. На этом конверте было написано неправильное имя: Паулю Зибеку (к тому времени давно уже умершему). Таким образом, Яковенко за время своей переписки с О. Зибеком так и не разобрался, с кем переписывался. И уже перешедший было на более интимный тон О. Зибек после этого письма стал опять подписываться официальным названием издательства.

15.

Hb.-wa. A.—
30 сентября 1931
Господину Борису Яковенко
Marienbad/ČSR

Многоуважаемый господин, как видно из прилагаемой расчетной выписки, Вы должны мне еще

17,45 р<ейхс>м<арок>.

Как Вы понимаете, нынешние трудные обстоятельства более чем когда-либо принуждают делового человека думать о своевременном поступлении платежей и не посетуете на меня за то, что я учтивейше прошу Вас о любезном переводе причитающейся мне суммы.

С совершенным почтением и преданностью Ваш

Я. Х. Б. Мор (Пауль Зибек)

Оригиналы:

Briefwechsel zwischen Boris Jakovenko und dem Verlag I. C. B. Mohr (Paul Siebeck)

1.

Marienbad
Kasinoparkstrasse
Villa Friedrichsruh
5. I. 1928
Sehr geehrter Herr!

Sehr geehrter Herr!

Ich beabsichtige die folgenden Werke in die deutsche Sprache zu übersetzen und schlage Ihnen vor sie zu veröffentlichen:

Aus dem russischen, das Werk von Prof. Paul Florenskij: „Die Säule und die Behauptung der Wahrheit", das das Bedeutendste, das Wertvollste, das Originellste und das Interessanteste, was die neuere russische religiöse Philosophie erzeugt hat, ist.

Aus dem italienischen, — ich becherrsche die italienische Sprache wie die russische, — die folgenden zwei Werke von Prof. Giovanni Gentile: „Die allgemeine Theorie des Geistes als des reinen Aktes" (Teoria generale dello spirito come atto puro) und „Das System der Logik als der Theorie des Erkennens" (Sistema di logica come teoria del conogcere). Wie bekannt, die Schriften Gentili's sind in Italien heute sehr gelesen. „Die allgemeine Theorie des Geistes" ist schon in einer englischen und in einer französischen Uebersetzung erschienen. Die ganze Tragweite der philosophischen Tätigkeit dieses Denkers wurde sehr gut in dem Artikel von C. Aganzini: „Giovanni Gentiles aktualistischer Idealismus" („Logos" Bd. XIV, Heft 2/3) beleuchtet.

Wie natürlich, werden die vorgeschlagenen Uebersetzungen vor der Uebergabe der entsprechenden Manuskripten von einem deutschen Mitarbeiter durchgelesen und korrigiert.

Ausserdem, schlage ich Ihnen vor mir Ihre philosophische Veröffentlichungen, die in den Jahren 1926-27 erschienen sind und weiter erscheinen werden, zu zuschicken und verpflichte mich zugleich sie ausführlich in einer (oder mehreren) von den folgenden ausländischen philosophischen Zeitschriften zu besprechen: „Ruch Filosofický“ (Prag), „Česká Mysl“ (Prag), „Logos“ (ital. Ausgabe), „Logos“ (russische Ausgabe), „Rivista di Filosofia“ (Bologna).

Es wäre sehr wünschenswert, wenn Sie mir auch das Buch von G. Gurwitsch „Fichtes System der konkreten Ethik“ (1924) und die letzte Auflage des „Gegenstandes der Erkenntnis“ Rickerts zustellen könnten, den ich habe die Angelegenheit diese zwei Bücher eingehend zu behandeln.

Auch über die zwei letzten Jahrgänge des „Logos“ (1926–27) würde ich sehr gerne gleich eine eingehende Rezension für den „Ruch Filosofický“ (beziehungsweise für eine ital. philosophische Zeitschrift) schreiben.

Hochachtungsvoll
Boris Jakovenko

2.

He. A. — 11. Januar 1928
Herrn Boris Jakovenko
Marienbad,
Kasinoparkstr.
Villa Friedrichsruh

Sehr verehrter Herr Jakovenko, für Ihre freundlichen Zeilen vom 5. ds. Mts. sage ich Ihnen meinen verbindlichsten Dank. Zu meinem Bedauern bin ich nicht in der Lage, Ihnen meine verlegerischen Dienste für die Veröffentlichung der von Ihnen geplanten Uebersetzungen zur Verfügung stellen. Mir liegt ein Produktionsprogramm vor, das schon heute auf lange Zeit hinaus so lückenlos besetzt ist, dass ich mich verpflichtet fühle, die wenigen, mir noch verbleibenden freien Kräfte vor allem in den Dienst des deutschen wissenschaftlichen Schrifttums zu stellen. Ich muss

daher zunächst davon absehen, mich für die Uebernahme weiterer Uebersetzungen fremdsprachiger Werke zu verpflichten.

Ein Besprechungsexemplar meines Verlagswerkes Gurwitsch, „Fichtes System der konkreten Ethik" habe ich an Sie anweisen lassen und bitte Sie, zu gegebener Zeit die Uebersendung von Besprechungsbelegen zu veranlassen. Von den weiteren, von Ihnen gewünschten Werken kann ich Ihnen leider keine Besprechungsexemplare mehr zur Verfügung stellen. Für die Besprechung der jeweiligen Neuerscheinungen meines Verlages auf dem Gebiete der Philosophie wollen Sie bitte von Fall zu Fall die Redaktion der betreffenden Zeitung oder Zeitschrift, in der Sie Ihre Rezension veröffentlichen wollen, veranlassen, ein Besprechungsexemplar bei mir einzufordern. Wenn eine entsprechende Anweisung der Redaktion bei der Anforderung erfolgt, so kann das Exemplar direkt an Ihre Adresse gesandt werden.

Mit nochmals verbindlichstem Dank für Ihre vertrauensvolle Anfrage bin ich in vorzüglicher Hochachtung Ihr ergebenster

I. C. B. Mohr (Paul Siebeck)

3.

Marienbad
Kasinoparkstr.
Villa Friedrichsruh
18. I. 1928
Sehr geehrter Herr!

Sehr geehrter Herr!

Ich habe Ihr Schreiben vom 11. I. 28 und das Buch von G. Gurwitsch „Fichtes System der konkreten Ethik" erhalten und danke Ihnen vielmals. Ich werde dieses Buch in der nächsten Zeit sicher zweimal, d. h. in tschechischer und in italienischer Sprache, und vielleicht noch auch deutsch besprechen und die entsprechende Belege zu seiner Zeit Ihnen schicken.

Was die Neuerscheinungen Ihres Verlages auf dem Gebiete der Philosophie betrifft, werde ich Ihren Rath befolgen. Ich habe

schon sogar darüber dem Herausgeber der tschechischen philosophischen Zeitschrift: „Ruch Filosofický“geschrieben, und Sie werden bald von ihm einen entsprechenden Brief bekommen. Am ehesten möchte ich jetzt ein Rezensionsexemplar von dem N. Berdiajews Werke: „Der Sinn des Schaffens“ (1927) haben, da ich die Angelegenheit habe dieses Buch ebenfalls in mehreren Sprachen zu rezensieren.

Ausserdem bitte ich Sie sehr mir möglichst bald ein ungebundenes Exemplar von dem „Gegenstande der Erkenntnis“ Rickerts (letzte Aufl.) mit der entsprechenden Rechnung zusammen zu zuschicken, die ich innerhalb der ersten Hälfte Februars (1928) begleichen werde.

Mit vorzüglicher Hochachtung
Boris Jakovenko

4.

Marienbad
Kasinoparkstr.
Villa Friedrichsruh
12.II.1928

Sehr geehrter Herr!

Ich habe zu rechten Zeit die gewünschten Bücher von N. Berdiajew und H. Rickert erhalten und auch den Betrag von Mk. 17, 50 Ihnen abgesandt. Das Buch von Berdiajew wird von mir in dem April-Hefte des „Ruch Filosofický“besprochen und dann noch für den Sammelband, den diese Zeitschrift der russischen Philosophie widmen wird, reichlich benutzt. Ich möchte Sie bitten, mir immer zum Zwecke des Rezensierens die folgende zwei Bücher zu zuschicken: H. Maier, Wahrheit und Wirklichkeit (1926) und A. Baumgarten, Erkenntnis, Wissenschaft, Philosophie (1927).94 Diese beide Bücher werden ebenfalls in dem Aprilhefte

[94] Wenn es nötig ist, so wird die Redaktion der Zeitschrift dies mein Ansuchen bestätigen.

der obengenannten Zeitschrift besprochen. Dann werde ich alle die von Ihnen erhaltenen Bücher (den Gegenstand d. Erkenntnis Rickerts inbegriffen) nochmals in Italien besprechen (über Rikkert werde ich wahrscheinlich einen Artikel oder sogar eine Abhandlung verfassen). Ausserdem möchte ich Sie bitten mir die folgenden Bücher mit entsprechender Rechnung (die im Laufe der ersten Hälfte des nächsten März beglichen wird) zu zuschicken: 1) E. Lask, Gesammel. Schriften Band III; 2) E. Herrigel, Urstoff und Urform (Heidelberger Abhandlungen z. Ph. u. i. Gesch. № 8); 3) R. Zocker, Die objektive Geltungslogik und der Immanenzgedanke (ibid. № 6); 4) dasjenige Heft des „Logos" (1927), in welchem der Artikel H. Rickerts „Die Erkenntnis der intelligibeln Welt und das Problem der Metaphysik" erschienen ist.

Jetzt gestatten Sie mir Ihnen einen folgenden Vorschlag zu machen: Ich beabsichtige eine internationale Zeitschrift für russische Philosophie und Kultur unter dem Titel „Der russische Gedanke" herauszugeben. Wir Russen können mehr nicht in Russland unsere philosophische Gedanken entwickeln, darlegen und veröffentlichen. Andererseits, wie es das grosse und lebhafte Interesse, das das russische Philosophieren überall im Auslande erregt, beweist, ist es eine beachtenswerte und wertvolle Aufgabe dem russischen Denken die Möglichkeit zu geben sich zu entwickeln und sich zu behaupten. Dazu muss von vorn herein eine Art von Arbeitszentrum geschaffen werden und eine Zeitschrift wird am besten diese Funktion erfüllen. Meiner Idee nach, müsste sie jährlich in drei Heften (zu je 10 Bogen) erscheinen und drei folgenden Abtheilungen enthalten: 1) die nur den russischen Mitarbeitern reservierte Abtheilung der systematisch-philosophischen und geschichts-philosophischen Arbeiten; 2) die Abtheilung der verschiedenartigen Arbeiten über die russische Philosophie und Kultur; 3) die bibliographische Abteilung (an den zwei letzten Abtheilungen werden auch die Nichtrussen teilnehmen). Die Artikeln könnten in vier Sprachen (deutsch, englisch, französisch und italienisch) abgefasst und gedruckt werden (die deutsche Sprache müsste doch die bevorzugte sein). In dem ersten Hefte, das schon am Anfang April erscheinen müsste, würden unter anderem die Artikeln von

N. Losskij, N. Berdiajew und S. Hessen (oder S. Frank) veröffentlicht. Das zweite Heft würde der Gedankenwelt Leo Tolstoj's gewidmet (da im August dieses Jahres zum hundertsten Male der Geburtstag des grossen Denkers und Schriftstellers wiederkehrt). Das dritte Heft würde die Artikeln von I. Lapschin, S. Bulgakow, S. Frank (oder S. Hessen) enthalten. Wenn diese meine Idee bei Ihnen einen günstigen Empfang finden wird, werde ich Ihnen viel ausführlicher darüber schreiben und nötigenfalls zu Ihnen in Tübingen kommen.

Mit vorzüglicher Hochachtung
Boris Jakovenko

5.

He. A. — 17. Februar 1928
Herrn Professor Dr. Boris Jakovenko
Marienbad
Kasinoparkstr.
Villa Friedrichsruh

Sehr verehrter Herr Professor, für Ihre freundlichen Zeilen vom 12. ds. Mts. danke ich Ihnen verbindlichst. Die von Ihnen aufgegebenen Bestellungen habe ich ausführen lassen; ebenso habe ich Ihre Wünsche betreffs Rezensionsexemplare erfüllt. Zu gegebener Zeit sehe ich gern der Uebersendung von Besprechungsbelegen entgegen.

Ihr Plan einer Zeitschrift für russische Philosophie und Kultur hat gewiss für jeden Verleger etwas Verlockendes. Ich muss mich aber leider ausserstande erklären, Ihnen für dessen Verwirklichung meine verlegerischen Dienste zur Verfügung zu stellen. Denn ich bin auf lange hinaus, besonders durch einige grosse Sammelwerke, so stark in Anspruch genommen, dass ich neben den zahlreichen wissenschgftlichen Zeitschriften, die schon in meinem Verlag erscheinen, unmöglich noch eine weitere aufnehmen kann.

Für die Uebersendung Ihres italienischen Werkes über die russische Philosophie sage ich Ihnen noch meinen besonderen Dank und bin in vorzüglichster Hochachtung Ihr ergebenster

I. C. B. Mohr (Paul Siebeck)

6.

Marienbad
Kasinoparkstr.
Villa Friedrichsruh
Tschechoslowakei
29. 11. 1928

Sehr geehrter Herr Doktor!

Ich danke Ihnen vielmals für die liebenswürdige Zusendung der Bücher, die ich zum grössten Teile schon durchgelesen habe. Ich bewundere den Aufschwung des deutschen philosophischen Gedankens und bin von Ihrer verlegerischen Tätigkeit entzückt. Wie ich Ihnen schon geschrieben habe, werden die mir zugesandten Bücher von mir meistens noch vor dem Sommer rezensiert und die relativen Belege Ihnen geliefert. Auch den Geldbetrag, den ich Ihnen schuldig bin, werden Sie innerhalb der ersten Hälfte des nächsten Monats erhalten.

Jetzt erlauben Sie mir Ihnen noch einen neuen, diesmal ganz deutschen Vorschlag zu machen. Und zwar ich möchte das sehr bedeutende und doch halbvergessene und längst vergriffene Hauptwerk Wilhelm Schuppes („Die erkenntnistheoretische Logik“) von Neuem herausgeben. Nach der Erscheinung der ersten (und einzigen!) Auflage dieses klassischen Werkes sind genau 50 Jahre verflossen (es ist im 1878 erschienen); und obgleich das Werk selbst theoretisch der ganzen neuen kritisch-erkenntnistheoretischen Bewegung zu Grunde liegt, scheint es, jedoch, niemand da zu sein, der es von Neuem dem Publikum zugänglich zu machen dachte. Ich habe die Schriften und die Gedankengänge Schuppes sehr eingehend und ernst studiert, habe darüber auch

mehrmals in russischer Sprache geschrieben, und gehöre der kleinen Zahl der wirklichen Kenner seiner Werke.

Nach meinem Plane, muss dieses klassische Werk (das rund 700 Seiten enthält), mit meinen Einleitungen, Erläuterungen, Anmerkungen und Anhängen versehen (die nicht 100 Seiten übersteigen werden) in zwei Bänden veröffentlicht werden; und ich kenne unter den deutschen Verlegern Niemanden, der das mit solcher Ernst, Solidität und Eleganz verwirklichen könnte, wie Sie, sehr geehrter Herr Doktor.

Wenn dieser meine Vorschlag Sie mehr als die früheren interessieren wird, so werde ich Ihnen viel eingehender darüber schreiben.

Hochachtungsvoll
Boris Jakovenko

7.

Dr. S./he A. — 7. März 1928
Herrn Professor Dr. Boris Jakovenko
Marienbad
Kasinoparkstr.
Villa Friedrichsruh

Sehr verehrter Herr Professor, für Ihre liebenswürdigen Zeilen vom 29. v. Mts. sage ich Ihnen meinen verbindlichsten Dank. So schwer es mir nach so viel freundlicher Anerkennung für meine Verlagstätigkeit wird, so muss ich Ihnen leider auch diesesmal erklären, dass ich nicht in der Lage bin, Ihnen meine verlegerischen Dienste zur Verfügung zu stellen. Ich habe erst im Jahre 1926 zwei Versuche mit der Neuherausgabe grosser Werke gemacht, von denen ich glaubte annehmen zu dürfen, dass sie auch heute noch grössere Kreise interessieren. Die Aufnahme der beiden Bändchen, die ich Ihnen gleichzeitig überreichen zu dürfen bitte, ist aber leider nicht sehr ermutigend, und ich kann mich daher nicht entschliessen, Schuppes Hauptwerk auch nur in der gekürzten Form von Stahls Rechtsphilosophie wieder herauszugeben.

Nach dieser Erfahrung ist es mir auch zweifelhaft, ob es Ihnen so leicht fallen wird, einen anderen Verleger für Ihren Plan zu interessieren. Jedenfalls kann ich bei der immer noch steigenden Inanspruchnahme durch die schon eingeleiteten grossen Unternehmungen daran nicht denken, das Risiko eines solchen Auswahlbandes auf mich zu nehmen oder das Hauptwerk Schuppes „Die erkenntnistheoretische Logik" neu herauszugeben.

Mit nochmals verbindlichstem Dank für Ihr freundliches Angebot bin ich in vorzüglicher Hochachtung Ihr ergebenster

I. C. B. Mohr (Paul Siebeck)

8.

Marienbad
Kasinoparkstr.
Villa Friedrichsruh
Tschechoslowakei
20. VI. 1928

Ich habe fast alle von Ihnen mir gelieferten Bücher schon rezensiert. Ueber das Buch Berdiajews habe ich einen ziemlich langen Artikel verfasst, der in tschechischer Sprache in einem der russischen Philosophie gewidmeten Sammelbande erscheinen wird; ausserdem habe ich darüber auch eine Rezension für die tschechische philosophische Zeitschrift „Česká Mysl" geschrieben. Das Buch von Meier habe ich für die ebenfalls tschechische Zeitschrift „Ruch Filosofický" und für den italienischen „Logos" rezensiert, und über das Buch Baumgartens und über den „Gegenstand" Rickerts für die obenerwähnte „Česká Mysl" und für den italienischen „Logos" die Rezensionen geschrieben. Auch in dem russischen „Logos", denen Veröffentlichung ich in dem nächsten Herbste wieder aufzunehmen beabsichtige, werden alle diese Bücher eingehend besprochen. Ausserdem, sind sie alle zitiert und teilweise besprochen auch in meiner nächstens bei Cohen in Bonn in deutscher Sprache erscheinenden Pluralismus-Abhandlung. Die betreffenden Belege werden Sie zur rechten Zeit regelmässig erhalten.

Ich möchte Sie bitten darum mir einige neue bei Ihnen erschienene Bücher zum Rezensionszwecke in denselben Zeitschriften (tschechisch, italienisch und russisch) zu zuschicken. Und zwar interessieren mich insbesondere die folgende Ihre Veröffentlichungen:

E. Voegelin, Ueber die Form des amerikanischen Geistes.

R. Kroner, Die Selbstverwirklichung des Geistes. Prolegomena zur Kulturphilosophie.

R. Kroner, Von Kant bis Hegel 2 Bde.

Da der erste Band dieses letzten Werkes schon längst erschienen ist, und Sie sicher keine Rezensionsexemplare frei haben, so möchte ich ihn regelmässig kaufen; und darum bitte Sie, mir auch eine entsprechende Rechnung zu zuschicken, die ich innerhalb Juli begleichen werde.

Ausserdem, möchte ich Ihnen auch einen kleinen Antrag machen. Und zwar in dem Jahre 1914 habe ich bei Gelegenheit des hunderjährigen Jubileums Fichte vor der Moskauer philosophischen Gesellschaft einen Vortrag über den „Grundgedanke der theoretischer Philosophie Fichte's“ gehalten, der, meines Erachtens, auch heute seine relative Bedeutung nicht verloren hat. Vielleicht wird Ihnen die Idee, diesen meinen Vortrag auch in deutscher Sprache in Ihrer Sammlung „Philosophie und Geschichte“ zu veröffentlichen, nicht ganz unsympatisch erscheinen; umso mehr, als mein Vortrag nicht umfassend ist und sicher die Dimensionen desjenigen P. Simons nicht überschreiten wird.

Vor der Uebergabe der Handschrift, wird der deutsche Text natürlich von einer erkundigen und erfahrenen deutschen Person durchgesehen und korrigiert.

In Erwartung Ihrer Antwort grüsse ich Sie mit vorzüglicher Hochachtung

Boris Jakovenko

9.

He. A. — 22. Juni 1928
Herrn Professor Dr. Boris Jakovenko
Marienbad
Kasinoparkstr.
Villa Friedrichsruh
Tschechoslowakei

Sehr verehrter Herr Professor, für Ihre freundlichen Zeilen vom 20. ds. Mts. danke ich Ihnen verbindlichst. Die Belege der von Ihnen in Aussicht stehenden Besprechungen meiner Verlagswerke bin ich gern erwartend.

Ihre Wünsche betreffs je eines Besprechungsexemplares meiner Verlagswerke Voegelin, Amerikanischer Geist, und Kroner, Selbstverdirklichang, könnte ich berücksichtigen. Ebenso habe ich davon abgesehen, Ihnen das Werk von Kroner," Von Kant bis Hegel" in Rechnung zu stellen, sondern Ihnen auch hiervon ein unberechnetes Rezensionsexemplar zur Verfügung gestellt.

Für Ihr freundliches Verlagsanerbieten danke Ich Ihnen bestens. Leider bin ich nicht in der Lage, Ihren Vortrag über den" Grundgedanken der theoretischen Philosophie Fichte's" in meine Sammlung" Philosophie und Geschichte" aufzunehmen. In dieser Broschürenreihe sind in diesem Jahre bereits drei Hefte erschienen und einige weitere sind in sicherer Aussicht. Gerade bei einer Sammlung, die erst seit einigen Jahren erscheint, muss ich aber besonders sorgsam darauf achten, dass nicht zu viele Hefte im Jahre herauskommen. Ich muss daher auf längere Zeit hinaus der Uebernahme weiterer Beiträge für diese Sammlung Einhalt tun.

Mit nochmals bestem Dank für Ihre vertrauensvolle Anfrage bin ich in vorzüglichster Hochachtung Ihr ergebenster

I. C. B. Mohr (Paul Siebeck)

10.

Marienbad
Kasinoparkstr.
Villa Friedrichsruh
Tschechoslowakei
20. XI. 1928

Meine Besprechung des H. Maier's Werkes „Philosophie der Wirklichkeit" ist in dem letzten Hefte von „Ruch Filosofický"erschienen, und ich habe Ihnen schon vor zehn Tagen die relativen Belege abgeschickt. Eine Besprechung desselben Werkes wird bald auch in italienischer Sprache erscheinen. Ebenfalls in der nächsten Zeit wird ein tschechischer Sammelband erscheinen, wo mein dem bei Ihnen erschienenen Buche Berdiajew's („Der Sinn des Schaffens") gewidmeter Aufsatz ans Licht kommen muss. Ausserdem, habe ich in meiner Pluralismus-Abhandlung (die ich Ihnen ebenfalls geschickt habe) die Gelegenheit gehabt, mich über die von Ihnen veröffentlichten Werke Rickerts, Kroners u. s. w. viel und eingehend zu äussern.

Endlich, werde ich alle die bei Ihnen in den letzten Jahren erschienenen oder in der Zukunft zu erscheinenden von den russischen Autoren verfassten oder dem Russland und der russischen Kultur gewidmeten Werke in meiner neuen Zeitschrift „Der russische Gedanke. Internationale Zeitschrift für russische Philosophie, Literaturgeschichte und Kultur" (deren erstes Heft am 15. Januar im Verlage von Fr. Cohen in Bonn erscheinen soll) besprechen.

Da ich von der Redaktion der „Ruch Filosofický"beauftragt bin, eine ziemlich lange Sammelrezension über die philosophische Zeitschriften (1926–1928) sofort zu verfassen, so bitte ich Sie sehr, — wenn Sie es für zweckmässig halten, — mir die entsprechenden Jahrgänge vom „Logos" schicken zu wollen. Ich würde gerne im „Ruch Filosofický"auch die neue Auflage von dem W. Windelband's „Lehrbuche der Philosophie" besprechen. Aber was mich insbesondere interessiert, sind die drei Bände der gesammelten Aufsätze K. Holl's. Ich möchte das ganze Werk im

„Ruch Filosoficky"besprechen und dann nochmals über den zweiten Band derselben Ausgabe („Der Osten") in meiner Zeitschrift „Der russische Gedanke" eingehend schreiben.

Scheint es Ihnen nicht zweckmässig zu sein, dass ich in dieser letzteren von dem russischen Standpunkte aus auch die letzte Auflagen des „Lehrbuchs der Religiongeschichte" von Chantepie de la Saussaye und der „Religion in Geschichte und Gegenwart" bespräche? Zu gleicher Zeit könnte ich darüber auch im „Ruch Filosoficky"schreiben.

Ich habe die Absicht, Ihnen einen neuen und sehr interessanten Vorschlag zu machen, aber möchte meine denselben betreffenden Gedanken etwas besser reifen lassen. Ich werde darum Ihnen darüber nur in zwei oder drei Wochen schreiben.

Mit vorzüglicher Hochachtung

Boris Jakovenko.

P. S. Für die obenerwähnte Sammelrezension der Zeitschriften habe ich schon die im Frage kommenden Jahrgänge von den „Kant-Studien", von dem „Philosophischen Anzeiger", vom Journal of Philosophical Studies", von „The Monist" u. s. w. erhalten.

Wann erscheint in Ihrem Verlage das neue Buch Berdiajews „Philosophie des freien Geistes" ? Ich möchte es noch in dem ersten Hefte meiner Zeitschrift rezensieren können.

11.

He. A. – 26. Nov. 1928
Herrn Professor Dr. Boris Jakovenko
Marienbad
Kasinoparkstr.
Villa Friedrichsruh

Sehr verehrter Herr Professor, für Ihre freundlichen Zeilen vom 20. ds. Mts. danke ich Ihnen verbindlichst. Von den von Ihnen genannten Verlagswerken kann ich Ihnen leider keine Rezensionsexemplare zur Verfügung stellen, da es sich hier jeweils um sehr umfangreiche Editionen handelt, von denen ich schon so viele

Besprechungsexemplare abgegeben habe, dass eine weitere Verfügung nun nicht mehr möglich ist. Dagegen will ich Ihnen gern zusagen, jeweils von Ihnen eingehende Anforderungen auf Besprechungsexemplare anderer meiner Verlagswerke wohlwollendst zu prüfen und nach Möglichkeit zu berücksichtigen. Nur gibt es eben sehr viele Werke, bei denen von vornherein die verfügbare Anzahl von Besprechungsexemplaren vergeben ist.

Das neue Buch von Berdjajew" Die Philosophie des freien Geistes" wird im Laufe des kommenden Jahres erscheinen.

Ihren weiteren Nachrichten sehe ich jederzeit gern entgegen und bin in vorzüglichster Hochachtung ergebenst

I. C. B. Mohr (Paul Siebeck)

12.

Marienbad
Kasinoparkstr.
Villa Friedrichsruh
Tschechoslowakei
15.XII.1928

Sehr geehrter Herr,

Ihrem Wunsche nach, habe ich ein zweites Exemplar meiner Schrift „Vom Wesen des Pluralismus" Ihnen abgeschickt. Es tut mir wirklich leid, dass Sie nicht imstande sind mir die drei letzten Jahrgänge von „Logos" für Rezensionszwecke zu zuschikken, denn ohne dieselben wird meine Uebersicht der Zeitschriften nicht genug erschöpfend. Vielleicht wird Ihre Entscheidung günstiger ausfallen, wenn ich Ihnen sagen werde, dass es um eine ziemlich ausführliche Uebersicht handelt, die ausserdem im „Ruch Filosofický"in deutscher Sprache erscheinen wird.

Der neue Vorschlag, den ich Ihnen machen möchte, ist dieser: ich beabsichtige eine neue internationale Zeitschrift „Die Fragen des Pluralismus" zu begründen, um die ganze sich im Emporkommen befindende pluralistische Bewegung darin zu konzentrieren. Meinem Plane nach, würden zur Mitarbeiterschaft alle hervor-

ragenden Philosophen Deutschlands und Auslands aufgefordert, die eine wirkliche Neigung zur pluralistischen Behandlung der Probleme verspüren lassen. Die Aufsätze würden in vier Hauptsprachen Europas veröffentlicht. Ich könnte eine solche Ausgabe (jährlich 4 Heften von je 7 Bogen auf einem guten Holzfreien Papier u. s. w.) mit einem gesamten[95] Kostenaufwande von Mk. 6700 organisieren. Wenn dieser mein Vorschlag Ihr Interesse erregen wird, so werde ich Ihnen natürlich darüber in einer viel eingehender Form schreiben. Meiner Ansicht nach entspricht eine solche Zeitschrift einem schon stark sich äussernden Bedürfnis; und sie kann darum, wenn gut und ernst gemacht, sicher auf eine günstige Aufnahme rechnen.

Mit vorzüglicher Hochachtung

Boris Jakovenko.

P. S. Die erste Nummer einer solchen Zeitschrift könnte schon im Februar, spätestens am Anfang März erscheinen.

Als ernst in Betracht zu nehmenden Pluralisten gelten für mich unter den Lebenden die Denker wie Rickert, Driesch, Stern, Joel, N. Hartmann in Deutschland; in England — B. Russel, Schiller, H. W. Carr, in U. S. A. — Perry, Spaulding, Santaiana, u. s. w. u. s. w.

13

Dr. S./hc A.-31. Dezember 1928
Herrn Professor Dr. Boris Jakovenko
Marienbad
Kasinoparkstr.
Villa Friedrichsruh

Sehr verehrter Herr Professor, wegen vieler dringlicher Geschäfte komme ich leider erst heute zur Beantwortung Ihrer freundlichen Zuschrift vom 15. ds. Mts. Wenn ich schon bisher Ihren vertrauensvollen Anfragen gegenüber grösste Zurückhaltung beobachten musste, so gilt das erst recht gegenüber Ihrem Zeitschriftenplan.

[95] D. h. Druck, Lieferung, Mitarbeiter- und Herausgeberhonorar u. s. w.

Für das kommende Jahr bin ich schon jetzt durch bereits übernommen Verpflichtungen dermassen in Anspruch genommen, dass ich kaum mehr einzelne Werke, deren Herstellung nicht schon vorgesehen ist, werde übernehmen können; noch weniger kann ich unter diesen Umständen daran denken, Herstellung und Vertrieb einer neuen Zeitschrift in irgend einer Form in mein Programm aufzunehmen.

In vorzüglichster Hochachtung ergebenst

I. C. B. Mohr (Paul Siebeck)

14.

Dr. S./he A. — 5. September 1930
Herrn Professor Dr. Boris Jakovenko
Marienbad
Villa Reiniger
C. S. R.

Sehr verehrter Herr Professor, Sie hatten seinerzeit die Freundlichkeit, mir von der Festschrift zum 80. Geburtstage Massaryks, die als Ergänzungsband zu Ihrer Zeitschrift erschienen ist, ein Exemplar zu überreichen. Ich war in den letzten Monaten durch die Vorbereitung meiner in diesem Jahre besonders zahlreichen und umfangreichen Neuerscheinungen dermassen in Anspruch genommen, dass meine mehr persönliche Korrespondenz stark zurücktreten musste.

Ich bitte daher sehr um Entschuldigung, wenn ich erst heute dazu komme, Ihnen für Ihre Aufmerksamkeit meinen verbindlichsten Dank zu sagen.

In vorzüglicher Hochachtung Ihr ergebenster

Dr. O. Siebeck

15.

Hb.-wa. A. – 30. September 1931
Herrn Boris Jakovenko
Marienbad/CSR

Sehr geehrter Herr, wie Sie aus beiliegendem Konto-Auszug ersehen, habe ich an Sie noch eine Forderung von

RM. 17,45.

Sie werden es verstehen, dass die heutigen schwierigen Verhältnisse den Geschäftsmann mehr als je zwingen, auf pünktlichen Eingang seiner Aussenstände bedacht zu sein und es mir nicht verübeln, wenn ich Sie um freundliche umgehende Einsendung meines Guthabens höflichst bitte.

In vorzüglicher Hochachtung Ihr ergebenster

I. C. B. Mohr (Paul Siebeck)

Хироюки Хориэ

О. Сергий Булгаков и переводчик японского издания «Философия хозяйства»

Приложения:
Переписка *С. Н. Булгакова* с *С. Симано*
Предисловие *С. Н. Булгакова* к японскому изданию «Философии хозяйства»

Тексты, которые читатель найдет ниже, — предисловие к японскому изданию «Философии хозяйства» (1928)[1], отправленное о. Сергием Булгаковым в Токио в феврале 1928 г. переводчику его работы Сабуро Симано (1893-1982), а также переписка между ними, касающаяся этого издания. Это предисловие — обратный перевод с японского. Русский оригинал, вероятно, уже потерян. Фрагмент письма Булгакова воспроизведен с фотокопии, помещенной в начале японского издания. Письма переводчика, с которыми ознакомился автор этой статьи, хранятся в архиве о. Сергия Булгакова Свято-Сергиевского богословского института в Париже.

Будущий переводчик и писатель, С. Симано родился в 1893 г. в небольшом городе Канадзава, выходящем на Япон-

[1] Некоторые главы «Философии хозяйства» первоначально переведены и публиковались Симано, начиная с июня 1925 г. в вестнике «Кэйдзай сирё» («Экономические материалы») при БИЭВА. См: *Ф. Йонэсигэ.* Сэйсин но табибито — Симано Сабуро (10) // Мадо. № 102. Токио, 1997.

ское море. В возрасте 18 лет, получив стипендию от префектуры Исикава, он отправляется учиться в Россию — сначала во Владивосток, а затем на стипендию Южно-Маньчжурской железной дороги (ЮМЖД) в Москву, в которой проводит 1912–14 гг., в качестве вольного слушателя в Московском городском народном университете им. А. Л. Шанявского. В 1914–17 гг. посещает, также в качестве вольного слушателя, Петроградский императорский университет. Кроме русского языка, Симано изучает философию и психологию. После окончания учебы поступает в Бюро по исследованию экономки Восточной Азии (БИЭВА) при ЮМЖД. Еще в России он начинает составлять Большой русско-японский словарь, в БИЭВА он в одиночку завершает этот капитальный труд (о чем упоминает в одном из писем к Булгакову). Начальник редакционного отдела БИЭВА Сюмей Окавы, выступивший основателем национально-социалистической организации «Юзонся» (позже переименованной в «Гётися»), приглашает в ее ряды Симано. «Юзонся» выпустил сделанный Симано первый перевод трудов русских мыслителей. В 1926 г. Симано покидает эту организацию из-за разногласий с Окавой. С этого времени его работа над переводом и изданием произведений русских философов становится более активной. Среди тех, чьи работы переводит Симано, Н. С. Трубецкой, С. Н. Булгаков, Н. Н. Алексеев, С. Л. Франк, Л. П. Карсавин, И. А. Ильин и другие.[2] В 1930-х гг. Симано

[2] В числе главных опубликованных переводов русских мыслителей Симано можно назвать: 1. *Н. С. Трубецкой.* Европа и человечество («Сейо-буммей то дзинруй но сёрай»). Токио: Гётися, 1926; 2. *С. Н. Булгаков.* Философия хозяйства («Кэйдзай тэцугаку»). Токио: Кайдзося, 1928; 3. *Н. Н. Алексеев.* Собственность и социализм. Опыт обоснования социально-экономической программы евразийства («Сёюу то сякайсюги. Коккатэки-сидзинтэки кейдзай сосики но кисодзукэ») // Кэйдзай сирё. Т. 15. № 4. Тоакэйдзай тёсакёку, 1929; 4. *П. И. Новгородцев.* Об общественном идеале («Сякайрисо но кэнкюу»). Мантэцу тёсабу, 1931; 5. Евразийство. Опыт систематического изложения («Нитиман кёхуку сюги») // Дай адзиа. 1931. № 8–9; 6. *И. А. Ильин.* Путь духовно-

дважды отправлялся на продолжительное время в командировку в Европу и в это время имел возможность лично познакомиться с несколькими русскими мыслителями[3].

После окончания второй мировой войны, Симано преподает русский язык в Институте русского языка при Японской Православной Церкви, а так же в Полицейской Академии Японии. Однако формальное отсутствие ученого звания и атмосфера японского академического общества русистов, в котором господствовали левые настроения, не позволили приобрести достойной академической известности. Ценные переводы русских философов, сделанные в довоенной Японии, так и остались не переизданными и практически неизвестными после второй мировой войны. Лишь в последнее время, благодаря усилиям Фумики Йонэсигэ (Токийский университет) и Манабу Года (издательство «Рисо-ниппон»), научное достояние Симано постепенно становится доступным современным японским исследователям.

* * *

Что побудило Симано перевести на японский язык работу С. Н. Булгакова о православном понимании хозяйственной деятельности человечества? В то время эта работа еще не была переведена ни на один иностранный язык и за пределами России с именами русских философов не были особо знакомы, тем более в Японии. Кроме того, данный труд Булгакова требует от иностранного читателя понимания достаточно специфического религиозно-культурного контекста,

го обновления («Синко ни цуйтэ», част.). Токио: Нихомбунка Сэнъёкай, 1944.

[3] Исследователь наследия Симано Ф. Йонэсиге сообщает, что это были личные встречи с С. Н. Булгаковым и С. Л. Франком. См: *Ф. Йонэсигэ.* Сэйсин но табибито — Симано Сабуро (12) // Мадо. № 104. Токио, 1998. Также имеется сообщение, что были встречи с Н. А. Бердяевым. См: *Сюн Хигути.* Воспоминание о Бердяеве («Берудяефу но омойдэ»): Собрание сочинений Бердяева. Т. 4. Токио: Хакусуйся, 1960.

в котором она написана. Это опасение — оказаться непонятым без этого знания — чувствуется в словах самого Булгакова в предисловии к японским читателям.

Из предисловия переводчика и двух небольших ознакомительных статей 1924 г., которыми он сопровождал предстоящее издание своего перевода, трудно определить идейный мотив перевода книги Булгакова. Однако, прочитав эти статьи, мы все же можем предположить, что Симано рассматривал и ценил «Философию хозяйства» как поиск альтернативной набирающему силу марксизму и господствующему капиталистическому строю системы ценностей для обоснования экономической деятельности человечества. Симано интересовала именно система ценностей, которая сможет «придавать смысл нашей хозяйственной деятельности, руководить ей и предоставить ей свою конечную цель»[4]. Такое понимание булгаковской работы соответствует замыслу самого Булгакова.

Далее в этих статьях Симано утверждает, что одна из причин экономической отсталости азиатских стран и их колонизации европейскими державами кроется в самых философских мировоззрениях Азии, в т. ч. в буддизме, который склонен, по мысли Симано, «критически относиться к жизни вообще и отрицать волю к биологической жизни, рассматривая ее развертывание лишь как непросветленную безысходную темную ночь»[5]. «В противоположность этому, философия хозяйства, представленная в западных мировоззрениях, целиком пронизана гедонизмом. Она не колеблется в отстаивании своих прав осуществить полноту биологической жизни. Для нее удовлетворение желания увеличивать

[4] *Сабуро Симано.* Булгаков и философия хозяйства («Буругакофу то кэйдзай тэцугаку») // Геккан Ниппон. № 1. 1925. С. 13.

[5] Там же. С. 12. Отметим, что сходная мысль о «параличе хозяйственной воли» в буддизме встречается в очерке позднего периода о. Булгакова об отношениях хозяйственной жизни и православия в книге «Православие». См: *С. Н. Булгаков.* Православие: Очерки учения православной церкви. М., 1991. С. 347.

богатство и наслаждение представляется жизненно необходимым и не требует дополнительного объяснения»[6]. «Мало того, Запад пытается строить некие нравственные системы или учения, чтобы оправдывать собственное гедонистическое мироощущение»[7]. В этих статьях Симано не уточняют, что представляют собой эти «некие нравственные системы или учения». Но можно легко угадать, что переводчик имеет в виду марксизм и капитализм как разновидности «гедонистического мироощущения». Так Симано отрицает оба варианта философии хозяйства — «Востока» и «Запада».

Однако критику «гедонизма» философии хозяйства «Запада» трудно найти собственно на страницах «Философии хозяйства». Булгаков признает, что «наше время любит богатство — не деньги, но именно богатство — и верит в богатство, верит даже больше, чем в человеческую личность»[8]. Скорее всего, Булгаков акцентирует внимание на другом. Для него гедонизм предстает как частичный, неправильно проявленный момент в процессе осознания человеческой мощи софийного преобразования мертвой природы в активное тело человечества. «В области хозяйственной на стороне объекта стоит естественная «бедность», зависимость от слепых и враждебных стихий природы, на стороне субъекта — рост «богатства», «развитие производительных сил»«[9]. Материальное богатство как таковое Булгаковым воспринимается положительно. Здесь нет прямой критики гедонизма или, по крайней мере, она — вторична. Тем более, какой-либо идеи о противопоставлении софийного, или православного, хозяйства «западному европейскому хозяйству» тоже отсутствует. Таким образом, мысль о «гедонизме» и «Западе» в характере национального хозяйства у Симано — лишь один из возможных вариантов дальнейшего идейного

[6] Там же.
[7] Там же.
[8] *С. Н. Булгаков.* Соч. в 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 54.
[9] Там же. С. 235.

развертывания булгаковской мысли в «Философии хозяйства». Это вовсе не обязательное развитие.

Так, скорее всего японский переводчик хотел найти систему ценностей экономической деятельности человечества, которая сможет не просто оправдать экономическую деятельность человечества, но и именно обуздать ее гедонизм, другими словами, разумно регулировать ее. И так же эта система, по мнению Симано, должна противостоять западному типу хозяйства, ассоциируемому с гедонизмом.

* * *

В страницах упомянутой статьи интересно сопоставление японским переводчиком Булгакова с «другими представителями в области философии хозяйства»[10]. Симано перечисляет в качестве таковых немецкого социолога Георга Зиммеля, автора книги «Философия денег» (1904), Икки Киты, автора политического манифеста «Генеральный план законопроекта о преобразовании Японии» (1919), и Сюмей Окавы, теоретика «нравственного государства». По мнению Симано, произведение Зиммеля имеет дело собственно лишь с понятием денег. Относительно работы Киты, не жалея слов восхваления, японский переводчик выражает недовольство «незавершенности в подробностях хозяйственной этики и эсхатологии»[11]. Теория Окавы, по словам Симано, «представляется насыщенным идеями, но пока остается очертанием»[12]. А Булгаков вознесен им выше трех перечисленных и провозглашается как «настоящий основоположник философии хозяйства как последовательной системы»[13].

[10] *Сабуро Симано.* Булгаков и философия хозяйства («Буругакофу то кэйдзай тэцугаку»). С. 13–14.

[11] Там же. С. 14.

[12] Там же.

[13] Там же.

Окава и Кита — известные идейные фигуры праворадикальных течений довоенной Японии. Как упомянул автор, в то время Окава был начальником Симано в редакционном отделе БИЭВА и главой политической организации «Юзонся», в которой принимал участие Симано. Кита — известный теоретик и руководитель этого нового политического движения. Идеи этих двух японских мыслителей во многом перекликаются с корпоративными, или авторитарными, теориями, широко распространенными 20-30-х гг. во всем мире.

Начнем с Киты. Основные положения манифеста «Генеральный план законопроекта о преобразовании Японии» — националистическое преобразование Японии, сохранение императорского режима, квази-социалистические меры по ограничению частных капиталов и идеология освобождения «братских азиатских стран» от западных колонизаторов и объединения Азии под эгидой Японии[14].

По мнению Киты, западная парламентарная система основана на обожествлении чисто арифметического принципа выборов, в которых побеждает количественное большинство. Она превращает государственную политику в преследования различных партийных или клановых интересов. Одна из причин глубоких политико-экономических кризисов, возникших непосредственно после первой мировой войны в Японии, кроется в заимствованной у Запада парламентарной системе. Кита убежден, что у каждой нации должна быть собственная политическая культура, соответственно, Японии следует искать социальный путь, основанный на собственной политической культуре. По мнению Киты, эта культура диктует государство как органическое единство, или «большая семья», во главе которой стоит император.

Кита предлагает конкретный способ реализации новой политической системы Японии: император должен высту-

[14] *Икки Кита.* Генеральный план законопроекта о преобразовании Японии («Нихон кайдзо хоъан тайко») // Соб. соч. Киты Икки («Кита Икки тёсакусю»). Токио: Мисудзу сёбо, 1959.

нить инициатором грандиозного преобразования государственного строя — объявить чрезвычайное положение, распустить парламент и приостановить на три года действие конституции. Вместо палаты аристократов необходимо учредить «палату рассмотрения», члены которой назначаются императором от своего рода новых технократических элит — носителей ордена во всех сферах, начиная с военных, кончая экономистами и деятелями художественного искусства, пишет Кита.

В сфере экономики, новая национальная политика сводится к введению ограничения максимального размера частной собственности и землевладения и так же к национализации земли больших городов и крупной промышленности. Для проведения этой реформы, в частности изъятия земли выше установленного лимита от крупных землевладельцев, используется милитаристическое «общество резервистов и отставных военных».

Главные задачи во внешней политике нового режима, как пишет Кита, — активное проведение военной компании для освобождения угнетенных «братских азиатских народов». Освобожденные азиатские страны присоединяются к новой единой азиатской империи, во главе которой Япония. Права граждан новой присоединенной территории со временем уравниваются со «старыми японцами» и будут проведены различные меры для активизации взаимной миграции и ассимиляции.

Перейдем к мыслям Окавы. Окава тоже усматривал причину общественного кризиса Японии в парализации политико-экономической жизни страны из-за борьбы между партиями и кланами, преследующими эгоистические интересы и призывал к преодолению общественного кризиса путем консервативной революции, основанной на национальной духовной культуре. По мнению Окавы, только идеология, глубоко основанная на национальной традиции, поможет совершить такую революцию. Окава провозгласил три основных принципа упомянутой теории «нравственного

государства»: свобода в духовной жизни, равенство в политической жизни и дружба в экономической жизни, которые сопоставимы в нравственной жизни отдельного человека, соответственно, с уважением к источнику жизни (Абсолютному), любовью к соседям и преодолением инстинкта. Окава считал так же важной задачей революции утверждение общенационального идеала и в качестве таковых предложил «освобождение народов цветной расы» и «нравственное объединение мира». В сфере экономики, Окава критикует как капитализм так и социализм в том, что обе системы рассматривают общественную жизнь исключительно с точки зрения сохранения и увеличения материального блага. По мнению Окавы, для решения общественных вопросов, прежде всего, следует освободиться от подобного «материализма», ибо экономическая жизнь представляет собой лишь третий уровень общественно-государственной жизни, вслед за духовной и политической. Экономическая жизнь, сопоставимая с преодолением инстинкта в индивидуальной жизни, должна подчиняться двум высшим уровням жизни[15]. Страна должна стремиться к жесткому регулированию экономики административными методами.

Мы видим, что в мыслях Киты и Окавы присутствуют уже отмеченные черты социально-экономической позиции Симано: чувство кризиса современной социально-экономической жизни, недоверие как к господствующему капитализму, так и к марксизму, идея о гедонистическом, или эгоистическом, характере политико-зкономических систем «Запада», идея об административном регулировании экономики. Критика Симано в адрес теории двух японских политологов состоит именно в ее «незавершенности», что указывает на то, что собственная позиция Симано, вряд ли далеко от пози-

[15] Теория трех уровней «нравственного государства» претерпевала влияние от опыта чтения «Оправдание добра» Соловьева и так же работы Рудольфа Штейнера. Но это тема для отдельной статьи. Подробнее см: *Такэхиро Оцука*. Окава Сюмей. Токио: Тюо-Коронся, 1995.

нии Киты и Окавы. Автору представляется возможным рассматривать позицию двух политологов как конкретизацию собственной позиции Симано.

Таким образом, конечный интерес к идеям «Философии хозяйства» у Симано оказался достаточно конкретным. Рискну сказать, что булгаковская «Философия хозяйства» рассматривается Симано как материал для философского обоснования искомого им нового консервативной революции Японии[16].

* * *

Как мы уже отметили, мысль о «гедонизме» и «Западе» у Симано — лишь один из вариантов необязательного идейного развертывания булгаковской мысли в «Философии хозяйства». Если говорить о русских философских течениях, такое же идейное развитие «Философии хозяйства» к идеи о разумном регулированию экономической деятельности нации в сочетании с отрицанием «гедонизма» и с противо-

[16] Отметим, что Кита и Окава позднее пытались конкретно осуществить свои идеи. 26 февраля 1936г. Кита и другие руководители радикально настроенных партий, проникнувшие к этому времени в руководящие круги Японской Императорской Армии, организовали военный переворот. Армейские отряды с численностью 1,400 солдат напали на резиденцию премьера-министра Японии, главное управление полиции и помещения основных органов СМИ и парализовали центр Токио. Руководители восставших отрядов послали императору Хирохито письмо с надеждой его одобрения. Хирохито ответил на это приказом уничтожить восстание. В результате Кита был казнен. Окава уже к этому времени приговорен к тюремному заключению на пять лет в связи с планированием схожего военного переворота. Эта попытка военного переворота 1936г. скорее уже не была необходимыми. Уже тогда открыто тоталитарный и агрессивный политический курс, выбранный руководством Японии, был очевиден. В ноябре того же года страна подписала соглашение с Германией по союзнической борьбе против СССР. В следующем году провозглашено начало «движения духовной мобилизации всех граждан». Через

стоянием Западу, мы можем найти именно в евразийстве[17]. Сторонники этого философского течения опровергали материализм и эгоизм как явления, свойственные западному человечеству и предлагали заменить атеистическую коммунистическую идеологию в Советском Союзе религиозной (православной) при определенном сохранении и развития системы государственного регулирования в областях экономики, политики и культуры (Н. Н. Алексеев). Если не будем говорить о геополитической и религиозной проблематиках у евразийцев и Симано, то можно сказать, что Симано, по крайней мере, относительно вопросов экономической политики очень близок к евразийству.

Интересно, что эта идейная близость, проявленная в восприятии булгаковской «Философии хозяйства» подтвержда-

три года все политические партии «добровольно» распушены и преобразованы в единую структуру: «общество согласия и поддержки великой политики», пронизывающее все государственные и общественные институты и создавшее широко разветвленную сеть организаций в обществе. Так же провозглашена идеология «зоны со-процветания великой восточной Азии» как основной принцип внешней политики страны. В 1941 г. страна объявила войну против США и Англию.

[17] Вопрос о идейной преемственности евразийцев у «веховцев», в частности о. Булгакова — спорный вопрос. При этом позиция самого о. Булгакова в отношении к евразийцам достаточно критична. Как мы знаем из его переписки с евразийским кругом, о. Булгаков, называя евразийцев «собственными духовными детьми» и пытаясь свести собственные разногласия с ними к разнице поколений в одних и тех же рамках православной мысли, все же достаточно резко обвиняет евразийцев в их сектантской враждебности к другим христианским конфессиям, «безотносительном утилитаризме в отношении к религии, культурном прагматизме» и нерелигиозном характере волевого духа. Подробнее см.: *М. А. Колеров.* Братство св. Софии: «веховцы» и евразийцы (1921–1925) // Вопросы философии. 1994. № 10. С. 143–167. Для о. Булгакова вопрос о евразийстве представляется религиозно-конфессиональным. Думается, что «евразийское» восприятие Симано «Философии хозяйства» с его молчанием в конфессиональных вопросах, или, скорее их «снятием», вызывали у о. Булгакова недоумения.

стся дальнейшим направлением развития интересов у переводчика. В июле 1925 г. месяц попозже, чем начал публикацию части перевода булгаковской «Философии хозяйства» в качестве внутреннего материала БИЭВА, Симано начал в журнале «Гэккан Ниппон» — журнал движения «Юзонся» публикацию перевода «Европы и человечества» Н. С. Трубецкого — книгу, в которой князь Трубецкой резко критикует «эгоцентризм романо-германской европейской цивилизации» и ее претензию на универсальность, настаивает на полном равноправии всех национальных культур и предупреждает пагубность европоцентризма именно для самых «нероманогерманских» народов[18]. Как мы узнаем из статьи Симано, помещенной в том же «Гэккан Ниппоне» в период публикации перевода, интерес к этому труду Н. С. Трубецкого для Симано — в призыве Н. С. Трубецкого к освобождению от европоцентризма и осознанию и утверждению самостоятельного, достойного статуса неевропейской культуры наравне с европейской. Опираясь явно на мысли Трубецкого о хищническом, или эксплуататорском, характере возможного социалистического государства Европы для азиатских народов, японский переводчик утверждает, что внешняя политика нового советского государства является лишь новой формой эксплуатации всего мира старой империалистической Европой и призывает освободиться от мысли о советском государстве как освободителе или союзнике Востока[19].

Отметим, что в этой книге Н. С. Трубецкого пока нет слова «евразийства». Несмотря на наличие образа романо-германского мира как опасного хищника или образ русской нации как чуждой западной Европе нации, здесь соб-

[18] Прежде чем быть изданным в виде отдельной книги, перевод «Европы и человечества» так же с июля 1925 г. помещен в журнале «Гэккан Ниппон».

[19] *Сабуро Симано.* Лига Наций и социализм («Кокусай рэммей то сякайсюги») // Геккан Ниппон. № 9. 1925.

ственная позиция излагается отрицательным методом. Евразийские идеи здесь еще на самом начальном этапе своего формирования.

Далее, японский переводчик действительно переводит несколько работ евразийских изданий, в т.ч. два работы Н. Н. Алексеева — «Собственность и социализм. Опыт обоснования социально-экономической программы евразийства» и «На путях к будущей России. Советский строй и его политические возможности», а так же «Евразийство. Декларация, формулировка, тезисы». Стоит так же отметить, что, как документально доказывает Ф. Йонэсиге, два этих последовавших перевода осуществились именно по поручению руководства Квантунской армии в Маньчжурии через ЮМЖД[20]. При этом Ф. Йонэсиге считает вполне возможным, что армейское руководство, подготовившееся в это время к основанию марионеточного государства Маньчжу-го, считало интересной евразийскую идею о многонациональном единстве Евразии, поскольку один из лозунгов Маньчжу-го — мирное сосуществование пяти народов: маньчжуры, китайцы, монголы, корейцы, японцы.

По мнению Ф. Йонэсиге, «руководство Квантунской армии» поручило перевод этих двух изданий. Это значит ли чисто заказной характер переводов этих работ? Однако, напрашивается вопрос: кто еще кроме Симано, без сомнения лучшего специалиста о русской общественной мысли в БИЭВА, мог бы подсказать «руководству Квантунской армии» о существовании евразийского течения среди русских мыслителей?[21] Какую роль мог бы играть Окава, кото-

[20] Ф. Йонэсиге доказывает наличие данного поручения, цитируя письмо харбинского журналиста В. Н. Иванова парижскому евразийцу В. П. Никитину. См. *Фумики Йонэсиге.* Евразийство на Дальнем Востоке // Japanese Slavic and East European Studies Vol. 18, 1997.

[21] Отметим, что русскую евразийскую мысль и мысли Киты и Окавы объединяет много идейных черт, в том числе идея о регионализме, т.е. своего рода «интернационализме в закрытом пространст-

рый в это время был начальником Симано в редакционном отделе БИЭВА? Приходится признать, что в этой истории остается много невыясненных вопросов.

Какими бы не были ответы на эти вопросы, по крайней мере, ясны два факта: Симано, который начал свою переводческую деятельность переводами «Философии хозяйства» С. Н. Булгакова и «Европы и человечества» Н. С. Трубецкого, в результате шел по такому же пути идейного развития, как у русских евразийцев. Его стремление найти истину и благо для человечества было искренним. Он сердечно любил родину и Россию. Знал ли Симано о ценности этих двух работ для евразийцев, когда он перевел их в 1925 г. — нам не известно. Тем не менее, мы можем говорить, что вдали от Европы в Японии, вероятно даже почти самостоятельно, совершилось такое же идейное развертывание мысли о философском обосновании хозяйства в «Философии хозяйства».

* * *

Автор приносит глубокую благодарность игумену Иову и Эмилии Пансвой, библиотекарю Свято-Сергиевского богословского института, за предоставленную мне возможность работать с архивом отца Сергия и помощь, за ценнейшие советы и помощь А. П. Козыреву (МГУ), Ф. Йонэсиге (Токийский университет), М. Года (издательство Рисо Ниппон), М. Микосиба (университет Тибы).

не» или идея об ограждении собственной нации от «пагубной европейской культуры», мечта об освобождения от чувства периферии. Однако — это тема отдельной статьи.

1.

С. Симано — С. Н. Булгакову

Милостивый Государь Сергий Николаевич!

Почитая истинно полезным Ваш великий труд «Философия хозяйства» (часть первая, Мир как хозяйство. Москва, 1912 г.) особенно в настоящее время брожения умов, заражающихся ложными и утопическими учениями, я тщательно перевел на японский язык с целью ознакомить с ней моих соотечественников. Издательство «Кайзо-ша» согласилось издать Вашу книгу на японском языке в количестве 1000 экземпляров. Покорнейше прошу Вас прислать мне разрешение на издание означенной Вашей книги в переводе, соответствующее предисловие к таковому изданию и Ваш портрет с автографом для помещения в начале каждой книги. Мои чувства искренней к Вам симпатии и глубокое уважение к запасу Ваших знаний дают мне смелость надеяться, что Вы не откажете в возможно срочной присылке просимого.

С совершенным почтением к Вам имею честь быть.

С. Симано, г. Токио, 20 декабря 1927 года.

2.

С. Н. Булгаков — С. Симано

5 февраля 1928.

Милостивый Государь!

Пре <жде всего позво>льте выразить Вам благодарность за Ваше лестное внимание и труд перевода моей книги «Философия хозяйства» Часть I (Вторая часть не появилась, но в качестве его можно рассматривать мою книгу «Свет Невечерний» Москва. 1917 г. (глава о границах хозяйства)). Охотно даю разрешение на издание японского перевода этой книги в издательстве «Кайзо-ша» в 1000 экз. и прошу мне прислать по выходе авторский экземпляр, сколько у Вас принято (много не нужно).

[возможно было потерянное продолжение — Х. Х.]

3.
С. Симано — С. Н. Булгакову
[без даты и места]

Глубокоуважаемый Сергей Николаевич!

С большой радостью получил любезно присланные Вами предисловие к японскому изданию «Философия хозяйства», Вашу фотографическую карточку и письмо с выражением согласия на издание японского перевода Вашего драгоценного труда. Книгу я уже приступил к изданию. Будут помещены Ваше предисловие, фотография и Ваше письмо ко мне, и с удовольствием буду посылать Вам несколько экземпляров этой книги.

В ответе же на Ваш вопрос, имею смелость сообщить, что я по изучению русского языка в Москве у Евгения Ивановича Попова (близкого друга покойного Льва Николаевича Толстого), был в Петрограде вольным слушателем университета по историко-филологическому факультету, а затем продолжал жить в России в течение около 3 года по служебным делам. По возвращению в Японию я занимался составлением Русско-японского толкового словаря, для чего потратил ровно 13 лет и уже в этом году приступил к изданию его. Словарь этот будет составлять около 1400 ст.<атей> большого формата.

У русских много примеров для нас, японцев и Россия не то, что остальная часть Европы, поэтому я думаю, что мои труды принесут моим сродникам много пользы и являются необходимостью в будущее время.

Приношу Вам искреннюю благодарность за письмо с приложениями и буду рад всегда быть Вашей покорной слугою за родину Вашей и моей и за всего человечества.

От души относящийся к Вам с глубоким почтением и уважением, японский Ваш поклонник.

Сабуро Симано

P. S. Несколько дней тому назад я Вам послал первую половину «Философия хозяйства», которую я издал в «Манте-

цу» и 2 журн., в котором я поместил статью о Вас и о философии хозяйства.

4.

С. Симано — С. Н. Булгакову

Многоуважаемый Сергей Николаевич!

Имею честь отправить Вам 10 экземпляров перевода Вашей книги «Философия хозяйства» на японском языке.

Издательство опоздало выпуском и из-за этого произошла задержка в отправке этих книг Вам.

Желаю Вам здоровья, бодрствования и продолжение Вашего драгоценного труда и деятельности по оздоровлению человечества.

Идейно преданный Вам.

Сабуро Симано, 17.7.1928 г. Токио

Кстати прошу не отказать в любезности прислать мне Вашу же книгу «Свет Невечерний», которую я намереваюсь перевести на свой язык.

5.

[С. Н. Булгаков] Предисловие автора к японскому изданию. [обратный перевод с японского — Х. Х.]

«Философия хозяйства» была написана мной более чем 15 лет тогда, когда никто не предсказывал всемирное катастрофическое событие, которое превратило всю Россию в красную духовную пустыню, напитанную человеческой кровью. В настоящей книге я подводил научно-философский итог целой полосы своей жизни, в которой я увлекался современным экономизмом, в частности экономическим материализмом, представляющим собой одну из его важнейших разновидностей.

Отвергая их как мировоззрения, в то же время я счел необходимым отделять и открывать частичную истину, раство-

решую в этих убеждениях, для того чтобы обнаруживать их искаженность и преувеличения. Настоящего преодоления заблуждения можно добиться не пассивным методом, а положительным методом.

Экономический материализм в виде коммунизма, представляющего собой одну из его разновидностей, ныне стал мировым пороком. Перед нашими глазами он переходит с Запада на Восток, из Европы в Азию и предстает как угроза самому существованию общества, что вызывает основание полагать, что настоящая книга может стать полезным так же для японской публики.

Действительно настоящая книга была написана для образованных читателей и не является популярным произведением. Однако, по моему мнению, те, кто задает основное направление мыслей, это обычно лидирующие умы, живущие идеями и переживающие их. Настоящая книга рассчитана на эту категорию людей. Я не перестаю желать, чтобы также и для японских читателей она сыграла какую-либо вспомогательную роль для того, чтобы разбирать и судить разнообразные течения современности и бороться с их духовным вырождением.

В феврале 1928 г. Париж

Модест Колеров

К вопросу о «банальности» «Вех»

1. «Детали»

Исследователи и последователи «Вех» (1909), детально анализируя ожесточенную критику, которой подвергся сборник со стороны его первых читателей и противников, оказываются в сложной ситуации: «Вехи» равно упрекали и в банальности, бесхарактерном повторении задов антиинтеллигентской критики, и в неслыханном предательстве интеллигентских традиций. Не скрывали своего пристрастия к особой традиции русской мысли и сами «веховцы».

Однако на деле критики «Вех» так и не собрали убедительного синодика «веховских» заимствований и повторов, ограничившись почти исключительно общими указаниями на их неоригинальность. Не объяснили они и то, почему их особый, избирательный критический гнев вызвали именно неоригинальные формулы авторов «Вех». Посрамляя неоригинальность текста и идейного строя «Вех», критики, тем не менее, каждый раз апеллировали не к идеям, а к актуальной истории («эпохе поражения революции») и контексту текущей политической борьбы («либеральному ренегатству»).

Предметный же разговор о генетике текста «Вех» выявляет просто таки их образцовую интегрированность в язык

и строй идей второй половины XIX — начала XX веков, многочисленные аллюзии сборника на тексты и тезисы Н. С. Лескова, Б. Н. Чичерина, Л. А. Тихомирова, А. Л. Волынского и др., ко времени «Вех», по большей части, уже пережитые историей русской литературы (впрочем, без столь обильной дискуссии). «Предвеховская» по духу антиинтеллигентская критика еще до 1909 года была не раз произнесена и будущими авторами, и будущими противниками сборника[1]. Так в чем же дело?

Авторы «Вех», безусловно, хорошо осознавали меру своей преемственности и меру созвучия своих размышлений общему настроению самоанализа и самокритики — собственно, именно на этой интегрированности в контекст и сердцевину дискуссий и основывался громогласный «успех» их предприятия. Но лишь тогда, когда абсолютное большинство критиков парадоксально отказало «банальным» «Вехам» в праве на оригинальность и репрезентативность открытий, их авторы вынуждены были, оправдываясь, уже сами, осознанно искать прецедентов.

Например, во втором издании «Вех» М. О. Гершензон к своей квалификации интеллигентского быта («праздность, неряшливость, гомерическая неаккуратность в личной жизни, наивная недобросовестность в работе, в общественных делах необузданная склонность к деспотизму и совершенное отсутствие уважения к чужой личности») добавлял примечание: «Эта характеристика нашей интеллигентской массы была признана клеветою и кощунством. Но вот что, десять лет назад, писал Чехов: “*Я не верю в нашу интеллигенцию, лицемерную, фальшивую, истеричную, невоспитанную, ленивую, не верю*

[1] О неоригинальности антиинтеллигентской критики «Вех» я уже писал подробно: *М. Колеров.* Самоанализ интеллигенции как политическая философия. Наследство и наследники «Вех» // Новый мир. 1994. № 8. Ссылки на предшественников и современников в деле «веховской» критики см.: *М. А. Колеров.* Не мир, но меч: Русская религиозно-философская печать от «Проблем идеализма» до «Вех», 1902–1909. СПб., 1996. С. 317–318, 367–368.

даже, когда она страдает и жалуется, ибо ее притеснители выходят из ее же недр"...» А, например, П. Б. Струве радостно обнаруживал созвучность и критики, и позитивных идей «Вех» наследию народнического авторитета А. И. Эртеля[2] и т. п.

Преобладающая оборонительная и оправдывающаяся тональность откликов авторов «Вех» с очевидностью доказывает, что они, хоть и планировали идти «против течения», явно недооценили консенсуальность этого «течения», солидарно выступившего против них. И, видимо, первое время не были готовы действительно пойти «против течения» и пытались укрепить свои позиции ссылками на равно консенсуальные общественные фигуры. Это не помогло. Лишь пережив практически обструкцию и потеряв надежду на «оправдание», авторы «Вех» — каждый по-своему — сосредоточились на систематизации и доформулировании индивидуальной положительной программы, тщетно выдаваемой за программу «веховства». Впрочем, когда в течение 1910-х годов «систематизирующие» сборники своих статей издали и Струве («Patriotica», 1911), и С. Л. Франк («Философия и жизнь», 1910), и А. С. Изгоев («Русское общество и революция», 1910), и Б. А. Кистяковский («Социальные науки и право», 1916), и С. Н. Булгаков («Два града», 1911), логика общественной мысли уже вывела на поверхность идейной дискуссии новое философское и политическое поколение, которое перестало воспринимать «Вехи» как нечто императивно требующее самоопределения — а напротив, восприняло *и «Вехи» тоже* в качестве неотъемлемого идейного багажа, в отношении которого были законны аллюзии и прямые «интегрированные» цитаты. «Вехи» стали общим капиталом русской мысли быстрее, чем остыли чернила на трудах их критиков[3].

[2] *П. Струве.* Patriotica: Политика, культура, религия, социализм. СПб., 1911. С. 444–445.

[3] Не касаясь здесь попыток творческой идейной преемственности в отношении «Вех», предпринятой «сменовеховством» и «евразийством», отмечу, что эта преемственность также развивалась в зна-

Выйдя со своим манифестом в рискованное риторическое пространство, «веховцы», видимо, не учли, не приняли во внимание генетически хорошо им знакомую роль публичной риторики, оперирующей сложившейся системой образов и формул, в которой важна оказывалась именно определенным образом сориентированная (политическая) *направленность целого, а не верность деталей*. «Детали», то есть общепринятая *совокупность* устойчивых формул-образов, — сами по себе составляли плоть социально-политического языка 1900-х, на котором изъяснялись «Вехи». Интеллигентская самокритика была обыденной частью этих «деталей». Об этом и говорили, собственно, недоброжелательные разоблачители банальности «Вех». Однако, *цель и задача* интеллигентской самокритики (как то верно почувствовали противники «Вех») в сборнике была подчинена не традиционному антибуржуазному, антимещанскому пафосу разрушения status quo, а новому по политической и общественной задаче *разрушению самого антибуржуазного пафоса как ограниченного и непродуктивного*. Примечательно, что в этом пафосе сборник поддержали либо действительные обскуранты, понимавшие глубинную суть их пафоса, либо заведомые (с политической точки зрения) маргиналы, органически чуждые политическому пафосу вообще. Налицо было нарушение негласной конвенции, согласно которой любая самокритика, «укреплявшая ряды борцов с самодержавием» была хороша, а сомнение в самодостаточности «борьбы с самодер-

чительной степени именно в языковых формулах. Например, вплоть до повтора терминологических нововведений, даже таких экзотических, как предложенная в «Вехах» С. Н. Булгаковым *«духовная пэдократия»* («господство детей») — в период интенсивного преображения «вехонского наследия» булгаковская «пэдократия» получила редкий, но вполне внятный отклик: *О. Д-ин.* Пайдократия // Свобода России. Москва. 9 мая (26 апреля) 1918. Н. С. Плотников указал также на протограф термина в публицистике столь уважаемого Булгаковым С. Н. Трубецкого: «Жандармократия, полицейское управление школой заменилось анархической педократией» (1905).

жавием» как главной и предельной цели социальной философии — предательством.

И здесь лишенная привычного пафоса «верность формулам» была особо чувствительной. *Взять на вооружение язык, но предать цель языка* — значило совершить особо извращенную измену. Хорошо известно, например, что развернутый в «Вехах» струвеанский концепт «отщепенства от государства» прямо восходит к наследию Б. Н. Чичерина и не содержит в себе по сути ничего нового. Но для идейного контекста «отщепенства» было важно, что увлеченная тогдашним сектантским «религиозным отщепенством» революционная интеллигенция не видела в самом его факте ничего негативного. Еще в 1866 году (переиздано в 1899) положительное исповедание «отщепенства» было прямо предпринято одним из тогдашних стихийных революционеров[4].

Поэтому ссылки «Вех» на Чаадаева, Соловьева и Толстого, как и естественные ретрансляции «веховцами» общепринятых и потому «банальных» формул, не встречали понимания. Ибо и Чаадаев, и Толстой радикально отвергали — вместе с общественными ценностями — и правящий режим, и правящую церковь.

Драматическое несовпадение консервативной проповеди «Вех» с единственно доступным им либерально-социалистическим интеллигентским языком острее всего проявилось в наиболее известных формулах, которыми оперировали «Вехи» и за которые они были жестоко наказаны.

2. «Ужасная фраза»

Уже месяц спустя после выхода сборника в свет, в апреле 1909, П. Б. Струве писал: «В «Новом Времени» публицист А. А. Сто-

[4] «Отщепенец» Н. В. Соколова. См.: *М. А. Колеров.* «Отщепенство» интеллигенции: от великих реформ к «Вехам» // Россия и реформы: 1861–1881. Сб. М., 1991. С. 69–71, 76–77. Здесь же — указания на терминологически близкий «сепаратизм» Н. С. Лескова («Некуда») и раз-

тыин, сообщая в своей обычной манере читателям газеты о сборнике «Вехи», цитирует из него, как «самую беспощадную и самую характерную для происходящего ныне интеллигентского самосуда», следующую фразу М. О. Гершензона: *"Каковы мы есть, нам не только нельзя мечтать о слиянии с народом, — бояться его мы должны пуще всех казней власти, и благословлять эту власть, которая одна своими штыками и тюрьмами еще ограждает нас от ярости народной"*...»

Казалось бы, — если учесть, что в оригинале смысловой акцент в этой самоуничижительной самокритике был сделан (и полиграфически выделен) автором на «*каковы мы есть*»; если вспомнить, что народническая сентиментальная идея «слияния [просветительской] интеллигенции с [морально чистым, но не просвещенным] народом» подразумевала внесение в его среду ряда положительных качеств, приобретенных интеллигентами; и если принять во внимание, что, по мнению Гершензона, качеств этих у современной интеллигенции больше нет, а моральная сторона интеллигенции заведомо конфликтна — то понятно, что Гершензон в своей радикальной фразе не более чем прогнозировал законное возмущение народа, который — в случае «слияния» — был бы настолько разочарован, что выместил бы на интеллигенции свою законную ярость. Как можно, не вырывая фразу из контекста, не игнорируя покаянного «каковы мы есть», добросовестно истолковать ее как апологию тюрем и казней, просто непонятно.

Но именно так, недобросовестно, не прощая Гершензону красот слога, истолковали фразу революционные читатели. Л. Д. Троцкий в своей «Истории русской революции», не замечая оговорок, писал: «Один из либеральных писателей, философ, не связанный условностями политики, выразил страх перед массой (? — *М. К.*) с такой исступленной силой, которая напоминает эпилептическую реакционность Достоевского: «Каковы мы есть, нам не только нельзя меч-

нитие «отщепенства» Д. Н. Овсянико-Куликовским, А. Н. Потресовым и самим Струве в 1905—1906 годах.

тать о слиянии с народом, — бояться его мы должны пуще всех казней власти и благословлять эту власть, которая одна своими штыками и тюрьмами ограждает нас от ярости народной»...» В. И. Ленин в статье «О «Вехах»» передёргивал с ещё большей откровенностью, живописуя растущую революционную волну: «Русские граждане должны поэтому — научают нас "Вехи" — "благословлять эту власть, которая одна своими штыками и тюрьмами еще ограждает нас ("интеллигентов") от ярости народной"...»

Удивительно, что, оказавшись неготовым с столь жёсткому конфликту «Вех» с оппозиционным консенсусом и маневрируя в поисках «оправдания», с передёргивавшими революционерами фактически солидаризировался и Струве (продолжаю начатое выше цитирование): «... Это та самая фраза из статьи М. О. Гершензона, о которой я в недавнем заседании религиозно-философского общества, возражая обрушившемуся на "Вехи" Д. С. Мережковскому, сказал: "ужасная фраза Гершензона есть ужасная мережковская фраза". Эта фраза (...) не "характерна" для "Вех", т. е. не характерна для существа их содержания. Следует отметить, что сборник "Вехи" никем не "редактировался", и я, и некоторые другие его участники с статьями других авторов ознакомились только после выхода в свет книжки[5]. (...) Стараясь осмыслить для себя "характерную" фразу М. О. Гершензона, я прихожу к убеждению, что она морально и политически неверна и исторически несообразна. И точнее: она морально и политически неверна, потому что она исторически совершенно несообразна»[6].

Видимо, не ожидав такого, во втором издании «Вех» и сам Гершензон был вынужден объясняться: «Эта фраза была ра-

[5] Струве публично лгал: он прекрасно знал, что сборник редактировался М. О. Гершензоном. Кроме того, и Струве, и Гершензону было известно, что, по крайней мере, большинство авторов еще до выхода сборника обсуждали предисловие к нему и сами тексты: *М. А. Колеров.* Не мир, но меч. С. 294–296.

[6] *П. Струве.* Patriotica. С. 228–229.

лостно подхвачена газетной критикой, как публичное признание в любви к штыкам и тюрьмам. Я не люблю штыков и никого не призываю благословлять их; напротив, я вижу в них Немезиду. Смысл моей фразы тот, что всем своим прошлым интеллигенция поставлена в неслыханное, ужасное положение: народ, за который она боролась, ненавидит ее, а власть, против которой она боролась, оказывается ее защитницей, хочет ли она того или не хочет. "Должны" в моей фразе значит "обречены": мы собственными руками, сами не сознавая, соткали эту связь между собою и властью,– в этом и заключается ужас, и на это я указываю».

«Ужас» этого разъяснения «ужасной фразы» состоял в том, что Гершензон — один из самых образованных и чутких людей своего времени — не смог или не захотел вспомнить паттерн фразы, который, безусловно, послужил для неё прямым источником. Таковым стала формула Л. Н. Толстого из его вполне агитационного и в этом смысле подчеркнуто риторического «Письма к фельдфебелю» (1902): «правительства со своими податями, солдатами, острогами, виселицами и обманщиками-жрецами суть не только не столпы христианства, какими они себя выставляют, а величайшие враги его»[7]. То есть нанизываемые на власть карательные атрибуты (*правительство со своими... солдатами, острогами*) прямо связаны с её антихристианской и значит изначально аморальной сущностью. И значит, что, с точки зрения языка, в гершензоновском описании фигурирует та же изначально осуждаемая власть (*власть... своими штыками и тюрьмами*), позорный вынужденный союз с которой осуждает Гершензон. Не это ли предосудительное, но сближение с истори-

[7] О том, что «Письмо к фельдфебелю» имело значительный общественный резонанс, свидетельствует упоминание (по памяти) именно процитированного пассажа в мемуарах А. И. Деникина: «Правительства со своими податями, с солдатами, острогами, виселицами и обманщиками-жрецами — суть величайшие враги христианства» (*А. И. Деникин.* Путь русского офицера. М., 1990. С. 66).

ческой *властью* (правительством) отталкивало стремившегося к внеисторическому сближению с *государством* Струве в «ужасной фразе»?

Толстовская формула, не споря со скандально известной фразой Гершензона, тем не менее, оставалась исходной для русского культурного сознания в описании подлежащей осуждению власти. После революции, в условиях, когда в России простора для «веховской» традиции не оставалось, словно очистив от неё толстовский источник, теперь уже в описании «старого мира» воспроизводил её А. З. Штейнберг. Говоря об А. И. Герцене, он формулировал, сильно расширяя описания и включая в перечень властвовавшего зла уже не только карательную власть, не только государственную церковь, но и государственные («государственнические»?) право и философию: «*Старый мир с его застенками, тюрьмами, палачами, с его солдатами* и священниками, с его полицией и судами, с его понятиями о праве и справедливости, с его религией и философией — этот старый мир рушится, погибнет и уже не воскреснет из мертвых»[8].

3. «... измы»

В статье «Реалисты» классик революционной критики-публицистики Д. И. Писарев писал: «Когда наши дедушки забавлялись мартинизмом, масонством или вольтерьянством, когда наши папеньки утешались романтизмом, байронизмом или гегелизмом, тогда они были похожи на очень юных гимназистов, которые во что бы то ни стало стараются себя уверить, что чувствуют неодолимую потребность затянуться после обеда крепкою папироскою. (...) Все эти -измы выписывались единственно потому, что они были

[8] *А. З. Штейнберг.* Берега и безбрежность. (К философии истории А. И. Герцена) [1920] // *В. Белоус.* Вольфила (Петроградская Вольная Философская Ассоциация): 1919–1924. Кн. 1. М., 2005. С. 137. Курсив мой.

в ходу у европейцев...»[9]. Судя по всему, именно формулу Писарева повторял публицист М. Ф. Комаров в 1904 году, посвятив её разжёвыванию и формульному развитию специальное сочинение: «Философские системы, литературные и художественные формы мы меняем как перчатки (...) После падения идей французских энциклопедистов зародилась у нас эпоха романтизма, заимствованного из Германии. (...) В [18]30-х и [18]40-х годах мы увлеклись гегельянством, в [18]60-х — материализмом, в [18]70-х — народничеством, в [18]80-х и [18]90-х годах нами овладели, как будто, марксизм и индивидуализм»[10]. В августе 1906 в предисловии к собранию сочинений Ф. М. Достоевского, логику этого пассажа развивал С. Н. Булгаков: «После благочестивого обожания сначала Фогта и Молешотта, Бокля и Льюиса, Конта и Фейербаха, позднее Лассаля и Маркса, мы познакомились с трагическим образом Ницше, с проповедью Толстого и философскими прозрениями Влад. Соловьева»[11].

Но надо отдать неведомому М. Ф. Комарову должное — именно он породил тот извод писаревской формулы, который воспроизвёл Бердяев в «Вехах»: «Каково же было традиционное отношение нашей специфической, кружковой интеллигенции к философии, отношение, оставшееся неизменным, несмотря на быструю смену философских мод? (...) В [18]60-е годы (...) характер тогдашнего увлечения материализмом (...) В [18]70-е годы интеллигенция увлекалась позитивизмом (...) В [18]90-е годы с возникновением марксизма (...)».

Гершензон же в тех же «Вехах» явно вдохновлялся писаревским протографом без посредников: «Не поразитель-

[9] *Д. И. Писарев.* Литературная критика в трех томах. Т. 2. Л., 1981. С. 6–7

[10] *М. К.* Смена идей на русской почве // Вопросы Общественной Жизни. [Кн.2]. Одесса, [Март] 1904. Стлб. 115–116.

[11] *С. Н. Булгаков.* Чрез четверть века (1881–1906) // Полное собрание сочинений Ф. М. Достоевского. Юбилейное (шестое) издание. Т. 1. СПб., 1906. С. IV.

но ли, что история нашей общественной мысли делится не на этапы внутреннего развития, а на периоды господства той или другой иноземной доктрины? Шеллингизм, гегелианство, сен-симонизм, фурьеризм, позитивизм, марксизм, ницшеанство, неокантианство, Мах, Авенариус, анархизм, — что ни этап, то иностранное имя».

4. «Наследство»

Голод 1891 года, принципиальный для генетики поколений русской интеллигенции конца XIX — начала XX века, положивший начало известному расколу между народниками и марксистами и вообще вызреванию формальной русской партийности, инициировал полемику вокруг эволюционной народнической «теории малых дел» (которая показала свою неприменимость в условиях национального кризиса, каким стал голод). Кризис стал расколом между «отцами» и «детьми» освободительного движения[12]. Внимательный консервативный наблюдатель В. В. Розанов в 1891 году придал ситуации классическую формулу: «Факт, что дети, взращенные "людьми шестидесятых годов" отказываются от наследства своих отцов и идут искать каких-то новых путей жизни (...) — есть факт одинаково для всех поразительный, вносящий много боли в нашу внутреннюю жизнь и, без сомнения, одною силою своею, своим значением имеющий определить характер по крайней мере ближайшего будущего». И назвал свою статью «Почему мы отказываемся от "наследства 60–70-х годов"?». И тогда же развил формулу в новой статье «В чем главный недостаток "наследства 60–70-х годов"?». Вождь «отцов» Н. К. Михайловский, словно в рифму, обвинил «детей» отказе от «наследства» (Русская Мысль. 1892. № 6). Интересно, что в то же время состоялся акт переписки Розанова и Михайловского (Письма В. В. Ро-

[12] Кратко об этом: *М. А. Колеров.* «Отщепенство» интеллигенции: от великих реформ к «Вехам». С. 74–76.

занова к Н. К. Михайловскому [1892] и П. Б. Струве / Публ. М. А. Колерова // Вопросы философии. 1992. № 9).

Именно на эту формулу с запозданием, когда она уже стала «банальностью», отзывался марксистский радикал В. И. Ульянов (Ленин) в своей известной антинароднической статье 1897 года «От какого наследства мы отказываемся?» (советские комментаторы Полного собрания сочинения Ленина прошли мимо этой очевидной генеалогии). Именно на такую актуализацию в 1899 среагировал другой марксист, А. Н. Потресов, в журнале Струве «Начало», но его статья «О наследстве и наследниках» была остановлена цензурой[13].

К началу 1900-х острота спора о «наследстве» угасла. В 1904 году умер главный объект антинароднической полемики и одновременно главный русский вдохновитель «социологических» поисков русских эволюционирующих марксистов, в частности, Н. А. Бердяева и Б. А. Кистяковского, — Н. К. Михайловский.

Тема умерла, но остался язык, внутри которого жили «Вехи». Тот же Булгаков в предисловии к Достоевскому 1906 года говорил уже не внутри дискуссии, а внутри языка: «Русское общество вступает в наследство, от которого так долго отказывалось, ибо всей ценности его не понимало».[14] Ясно, что здесь метонимически речь уже шла о «наследстве» нового героя 1900-х — Достоевского, а не о «наследстве» Михайловского.

Проблема «наследства», то есть преемственности идейных поколений, а именно даже поколений семейственно, родственно связанных — в центре внимания «веховской» статьи А. С. Изгоева. Изгоев пишет уже с высоты банализации (мы, комментаторы, к сожалению, в своё время прошли мимо этого пассажа): «Жалобы на отсутствие “идейной преемственности” сделались у нас общим местом именно

[13] *М. А. Колеров.* «Отщепенство» интеллигенции: от великих реформ к «Вехам». С. 76.

[14] *С. Н. Булгаков.* Чрез четверть века. С. V.

в устах радикальных публицистов. Шелгунов и публицисты "Дела" дулись на "семидесятников", пренебрегавших заветами "шестидесятников". Н. К. Михайловский немало горьких слов сказал по адресу восьмидесятников и последующих поколений, "отказавшихся от наследства отцов своих". Но и этим отказавшимся от наследства детям в свою очередь пришлось негодовать на своих детей, не желающих признавать идейной преемственности»

Однако сегодня изгоевское уподобление «наследства» преемственности отошло на второй план. Слишком велико было риторическое влияние ленинской формулы «от какого наследства мы отказываемся», воспитанное в России в советское время — настолько, что предпринятая «Вехами» попытка её «снятия» уступила радикальному, прерывному её толкованию[15].

[15] Последнее по времени её применение см.: «Необходимо ясно определить "наследство, от которого мы отказываемся", барьеры на пути развития России» (*И. Е. Дискин, М. А. Дианов, А. В. Остапчук.* К великой и справедливой России // Со-Общение. М., 2006. №4 (72). С. 30). Видимо, автор аллюзии в этом тексте Дискин: *И. Е. Дискин.* Свой путь. Какая модернизация нужна России // Политический класс. М., 2006. №6 (18). С. 15 (главка «От какого наследства мы отказываемся?»).

Константин Бурмистров

Василий Розанов и Эдуард Беренс: штрихи к «интересному знакомству»

Приложения:

Э. Беренс. Масонство, или Великое Царственное Искусство Братства вольных каменщиков как культуроисповедание

Э. Беренс. Центр и государственные границы России в XX столетии

> Не упускай никогда случая промолчать, когда говоришь с другими, но не замалчивай ничего, когда говоришь сам с собою...[1]

Василий Васильевич Розанов любил поговорить о евреях. Во множестве статей и отдельных записей он касается еврейской темы, и, пожалуй, наиболее таинственной и мало понятой среди них остается целая книга об этом — «Обонятельное и осязательное отношение евреев к крови», составленная из отдельных статей самого Розанова, его соавтора о. П. Флоренского и ряда анонимных авторов. Она увидела свет в типографии Товарищества А. С. Суворина — «Новое время» вскоре — после завершения скандального «Дела Бейлиса», в начале 1914 г. Обширная исследовательская и даже

[1] Из «Завещания масона своему сыну». Архив семьи Г. и М. Беренс.

биографическая литература о Розанове практически полностью обошла своим вниманием это интереснейшее собрание текстов, содержащее очень ценную информацию не только о розановском «юдаизме», но и о русско-еврейских отношениях в начале XX в., о восприятии иудаизма образованной российской публикой. Вне всякого сомнения, этот сборник, включающий статьи Розанова, написанные в разные годы и, можно предположить, под разным «настроением», заслуживает самого серьезного текстологического и концептуального изучения. Однако если в немногочисленных работах (в основном обличительно-полемического характера) все же упоминались отдельные части этой книги, совершенно необъясненным остается ее эпилог, последняя публикация (2-я часть 3-го приложения) в ней, которая представляет собой письмо некоего «еврея» с комментарием Розанова, по нашему мнению, наиболее четко выражающим позицию русского мыслителя по вопросу «кровавых жертвоприношений» у евреев. Вспомним этот текст.

«Памяти Андрюши Ющинского»[2]
(Письмо в редакцию[3])

М. Г. Хотя я не православный, даже Еврей по самому происхождению своему, — однако считаю долгом своей совести присоединиться к числу жертвователей на памятник над местом умучения хассидами Андрюши Ющинского в Киеве. Не он первый, не он последний. Поэтому желательно отречься от страстности и, наконец, попытаться

[2] *В. В. Розанов* Обонятельное и осязательное отношение евреев к крови (далее — ООК). СПб., 1914. С. 298-302. Мы пользуемся первым изданием этой книги, поскольку ее переиздание в книге «Сахарна» (Под общ. ред. А. Н. Николюкина. М., 1998. С. 276-413) содержит различные искажения (достаточно сказать, что ивритские слова в нем воспроизводятся в некоторых местах вверх ногами!).

[3] В какую редакцию — остается непонятным. В качестве гипотезы можно предположить, что в редакцию «Нового времени».

с необходимым хладнокровием вникнуть в суть самого таинства причащения — единственного способа общения человека с Богом путем принесения Ему в жертву существа, подобного и Ему Самому и себе, т. е. величайшего и самого святого из ритуалов. (Ничего общего с ритуальными убийствами наше причащение не имеет! — *В. Р.*) Ритуал этот существовал в древности повсеместно, на всем лице вселенной; ныне уже почти одни только иудеи еще остаются верными хранителями этой мистерии, да и то, конечно, не все, а лишь одни потомки левитов, наследующие сокровеннейшие традиции истого служения Верховному Созидателю миров от Моисея и его предшественников, духовных вождей исчезнувших наций, цивилизаций и материков.

Интеллигентская чернь современности не поймет, конечно, всей возвышенности души тех, кто, подобно нашему праотцу Аврааму, в Киеве 12 марта 1911 года с сердцем, обливающимся кровью, отдавали Всевышнему жизнь того именно создания, которое для них самих было дорого наравне с собственным дитятею! Ведь те, кто пели гимн Творцу в те минуты, когда вместе с истекавшей кровью Андрюши испарялся к небесам чистый, непорочный дух его, — те люди всей душою и сами истекали скорбью: потому что задолго до принесения ими их великой жертвы они обязательно включить должны были ее в свое сердце; они безусловно любили бедного мальчика отнюдь не менее, чем единственного сына; не менее того, как любил Исаака сам Авраам: ибо лишь в этом единственном случае их жертва была совершенною и великое таинство — совершившимся. И, кто знает, не воссияет ли вскоре милосердная улыбка на лике Бога Израиля над избранным народом в награду за верное служение Ему, за соблюдение таинств, путем Ему, Единому, угодным?

Слава мученику Андрюше! Слава мученикам из колена Леви! Слава и труженикам из явных и скрытых израильтян, которым с неимоверными трудами удалось не допустить до такого несчастья, как разорвание перед глазами

непосвященной черни завесы Святая Святых истинной веры; слава Грузенбергу с соратниками!

И презрение черни всего мира, бесноватой, глупой, болтающей вздор о хассидах, о нормальном суде и земной справедливости, с ее законами и беззаконием! Шоа — Исроэль! Нет Бога, кроме Твоего Бога, и ты пророк Его.

Почетный член Императорского
Археологического Института
Э. Л. Беренс

Ниже мы познакомимся с различными объяснениями этого странного, почти «экстатического» текста, сделанными как его публикатором — Розановым, так и самим автором. Сейчас же только отметим несколько моментов. Во-первых, автор письма, заявляя, что он «еврей по происхождению» — т. е. не по религии, а также «не православный», явно указывает на свою принадлежность либо к католической церкви, либо к одной из протестантских деноминаций. Далее, идея построить памятник Ющинскому в Киеве действительно высказывалась в 1913 г.; возможно, был объявлен и сбор денег на него. Это — факты. Что касается отношения автора к «кровавому ритуалу», да и сама манера, в которой он это отношение изъявляет — это выглядит как настоящий подарок для Розанова. Розанов сам мог написать что-либо подобное. Но все же письмо-то — настоящее... И идея его очень проста: вера в мире оскудела, люди забыли Бога, но для продолжения существования человечества необходимо поддерживать связь с «Верховным Созидателем миров». И миссию эту осуществляет некая каста избранных, причем не обязательно евреев: раньше ее исполняли некие «предшественники Моисея», «духовные вожди исчезнувших наций, цивилизаций и материков» (последнее — явный намек на Атлантиду). Для современной цивилизации эту миссию, поддерживающую само ее существование, выполняет тайное общество евреев — «мученики из колена Леви». Именно они возносят че-

ловеческую жертву,— а это и есть «единственный способ общения человека с Богом». Именно так прочел это письмо Розанов. Именно поэтому он его опубликовал. Вот как он комментирует этот необычный текст:

> «Решительного значения этому письму я не придаю. Не в *нем* дело... а в том, что все мы — *умираем*, и ищет человек прибежища от смерти — у Бога. *Как*? Ныне — в молитвах, до христианства — в *жертвах*. Самое существо жертвы ведь уже в наше время — загадка, тайна. Никто из современников (т. е. христиан) не заколет агнца, не заколет горлицы или курицы, дабы «остаться *самому живым*». А, между тем, в современном нам еврейском молитвеннике («Молитвы евреев на весь год с переводом на русский язык, с подробным изложением богослужебных обрядов и историческими заметками о молитвах». Составил А. Л. Воль. Издание 7-е. Вильна, 1908 г.) есть слова, читаемые в канун *Дня отпущения, Иом-кипур*, когда каждый еврей умерщвляет (замучивает) петуха и каждая замужняя еврейка замучивает курицу, и произносит, обращаясь к «кому-то», к судьбе-ли, в «богу-ли израилеву»:
>
> «Это моя *жертва*, это мое *замещение*. Этот петух (курица) пойдет к смерти, а я да доживу этот год в мире» (стр. 332-я)»...[4]

На этом месте на минутку прервем цитирование. К словам из молитвенника (махзора) Розанов приводит подстраничную сноску-примечание: «Еврейский *подлинник*. Перевод на русский язык сделан *не полно* и *не точно* для сокрытия смысла». Разумеется, здесь неуместно детально разбирать столь понравившийся Розанову еврейский обряд каппарот (от ивр. *каппара*, «искупление»). Отметим лишь, что он рассказывает о нем достаточно точно: действительно, в канун Йом-Кипур, после произнесения нескольких стихов из Псал-

[4] ООК. С. 300-301.

тири и Книги Иова, мужчина трижды вертит над головой петуха, а женщина — курицу, трижды произнося упомянутую фразу: «Это да будет искуплением моим, жертвой моей и заменой меня. Сей петух (сия курица) пойдет на смерть, а я обрету счастливую, долгую и мирную жизнь»[5]. Розанов только немного путает процедуру: петуха или курицу «крутят» живыми, и лишь потом зарезают — и, как правило, отдают бедным (или же бедным отдают деньгами стоимость птицы, а ее самое съедают). Надо сказать, что далеко не все еврейские законоучители одобряли этот обряд, известный еще со времен гаонов (с VII в.): такие галахические авторитеты, как р. Моше бен Нахман (Рамбан), р. Шломо Адрет (Рашба) и р. Йосеф Каро (составитель «Шульхан Аруха») критиковали его, считая языческим и противным духу иудаизма, однако впоследствии и не в последнюю очередь благодаря каббалистам Ицхаку Лурии, Йешайе Горовицу и др. он был санкционирован и получил всеобщее распространение, в частности, в Восточной Европе и в России.

Для Розанова очень важно, что в иудаизме существует «заместительная», «искупительная» жертва. Некоторые средневековые еврейские авторы утверждали, что в иудаизме нет и не может быть подобных жертв, однако сегодня традиция безусловно признает именно «искупительно-заместительный» характер этого обряда. Так, автор современной «Краткой еврейской энциклопедии» определяет каппарот как «ритуальный обычай, по которому смерть или бедствия, сужденные человеку за грехи, символически переносятся на домашнюю птицу»[6]. Или, по словам современного еврейского богослова Э. Ки-Това, «имеется в виду, что **как бы** за нас, вместо нас, умирает петух»[7]. В этом «как бы», выде-

[5] См.: Еврейская Энциклопедия Брогкауза — Ефрона (СПб., б. г.). Т. IX. Кол. 259–260; Краткая еврейская энциклопедия (далее — КЕЭ). Т. 4. Иерусалим — М., 1996. Кол. 87–88.

[6] КЕЭ. Т. 4. Кол. 87.

[7] *Э. Ки-Тов.* Книга нашего наследия. Т. 1. Иерусалим, 1991. С. 70.

ленном самим Ки-Товом, — и заключается та «замена», «подмена», о которой пишет Розанов.

Розанов несомненно оценил бы и то, каким образом традиция объясняет, почему для этой жертвы используется именно петух. Объяснение это заключается в том, что в арамейском языке слово *гевер* является омонимом и означает одновременно «петух» и «мужчина» — т. е., в сущности, «человек»[8]! Такое толкование — к тому же освященное еврейской традицией — прекрасно укладывается в розановскую концепцию «замещения» человеческой жертвы!

Кстати, Розанов отчасти прав относительно «неточности» русского перевода текста о каппарот в молитвенниках. Действительно, во многих молитвенниках, особенно изданных в Петербурге и Вильне в конце XIX — начале XX в., в русском тексте говорится не о «петухе», а о «деньгах»... Это и понятно: ведь сколь это было бы неуместно и неэстетично, если бы респектабельные еврейские врачи и адвокаты стали бы вертеть орущих петухов в своих богатых петербургских гостиных... А что бы подумали их русские коллеги и клиенты, если бы прочитали об этом странном обряде *по-русски*? Куда проще отдать бедному деньги и чувствовать себя искупленным. *Зэ ха-мамон йелех ле-цдака...*[9] А вот в махзорах, напечатанных в черте оседлости, «петухи» и «куры» уже не вызыва-

[8] См.: *M. Jastrow.* A Dictionary of the Targumim, the Talmud Bavli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature. 2 vols. Jerusalem, s. a. S. v. (p. 208). Такое толкование дает, в частности, р. Ашер бен Йехиэль (рабейну Ашер) — знаменитый талмудист XIII — н. XIV в. (в комментарии на трактат Йома 8:23).

[9] «Эти деньги уйдут на милостыню...». См.: Молитвы евреев на весь год с переводом на русский язык... / Составил А. Л. Воль. Изд. 8-е. Петроград: А. Г. Сыркин, 1916. С. 332. Ср. в современном толковом молитвеннике: «Затем, держа в руках деньги, говорят: “Это замена моя, это подмена моя, это искупление мое. Эти деньги станут пожертвованием, а я вступлю в жизнь добрую, долгую и мирную” (Дни Трепета. Сборник молитв и статей к празднику Рош ха-шана и Йом Кипур. Иерусалим: Маханаим, 1991. С. 256).

ли никаких возражений (правда, там нет и *русского* перевода). *Зэ ха-тарнеголь йелех ле-мита*...[10] Такая вот *подмена*[11].

Однако продолжим:

«Чтó такое? Ничего *не понимаем*! Между тем — *есть, видим*! Чтó «видим»? «Жертву за *грех*», «жертву как *искупление*», «жертву как *выкуп*». Мы собственно так зароскошествовали смертию за нас *Единого Безгрешного*, что как-то *глухо, не внимая* слушаем и *нашу* молитву: «Смертию смерть *поправ*», т.е. *истребив, изничтожив* смерть Своею божественною смертью. Мы *забалованы* богатствами христианства — богатствами, дарами, милостынею к нам церкви. Мы веселимся и празднуем, «вкушая» один кулич и одни «крашеные яички» в свою Пасху. Но «канонические»-то яички — *красные*, и вся св. Пасха — «*красная*». Цвет жертвенной *крови*, за нас и грехи наши, во искупление нас от вечной смерти и гиены, *пролиянной*... Так «пролиянной» на страшном месте Голгофы... О, мы не судили бы так жестоко евреев, еще сидящих в «сени смертной», отрекающихся принять Христа, «Избавителя нашего» от всяких *наших и теперешних жертв*, если бы они так малодушно и по-мальчишески не лгали в этом страшном деле. «Чтó *нам* делать? Мы *еще* не избавлены! К нам *Искупи-*

[10] «Сей петух пойдет на смерть».

[11] И в Талмуде, и в позднейших галахических кодексах говорится о замене жертвоприношения молитвой после разрушения Храма. Эксперт Пранайтис ошибочно утверждал на процессе над Бейлисом, что в иудаизме нет «замены жертвоприношений молитвой и делами милости», и Герман Штрак в своем критическом анализе экспертизы Пранайтиса приводит целый ряд цитат из классических еврейских текстов, опровергающих этот тезис (см.: *Г. Штрак.* По поводу дела Ющинского и экспертизы Пранайтиса. Б. м., б. г. (1913?). С. 37–38). В нашем же случае речь может идти как раз о «деле милостыни» как замене жертвоприношения — идее, восходящей к Исх. 13:13 («... И каждого первенца человеческого из сынов твоих выкупай») и отразившейся в еврейском ритуале «выкупа первенца» (*пидьон ха-бен*).

тель не пришел. И нам остались только древние жертвы, зенит и осмысление которых — в жертвоприношении Исаака Авраамом: на месте коего, *на самом этом месте* (по Талмуду) был воздвигнут жертвенник и Иерусалимского нашего храма».

И эта малодушная их ложь — вот их грех. Они недостойны религии ни древней, ни новой. Они — «клиптоты», шкурки, шелуха; а — *не зерно.*

Вот *где* их грех и ничтожество.

СПб. 25 янв. 1914 г. В. Р.»[12]

Этими словами заканчивается и комментарий Розанова к письму Беренса, и вся книга «Обонятельное и осязательное отношение евреев к крови». Таким образом, грех евреев — вовсе не в том, что они приносят человеческие жертвы (это — *не* грех, а акт религиозного служения, а в наше время — и религиозный *подвиг*), а в том, что отказываются признать *это.* И потому они «клиптоты» (т. е. *клипот*) — Розанов использует здесь каббалистический термин, буквально обозначающий «скорлупы», «оболочки», в которых, согласно лурианской каббале, содержатся «в плену» после космической катастрофы «разбиения сосудов» искры божественного света[13]. В каббале под клипот понимают просто силы зла («левой стороны»), однако очевидно, что Розанов и Флоренский придавали этому термину несколько иной смысл: «клиптоты» (по Флоренскому) — это те злые силы, посредством которых евреи развращают христиан, те «пошлости», которые евреи преподносят «в качестве приманки опозитивевшим христианам»[14]. С другой стороны, по их мнению, сами евреи считают

[12] ООК. С. 301-302.

[13] См.: *G. Scholem.* Kabbalah. Jerusalem, 1974. P. 135-140; *Тишби И.* Торат ха-ра ве-ха-клипа бэ-каббалат ха-Ари (Учение о зле и о клиппот в каббале Ицхака Лурии). Иерусалим, 1992. С. 62-90.

[14] См. постскриптум Флоренского в его письме к Розанову (ООК. С. 212).

этими силами зла (*клипот*) «идолопоклонников», т. е. христиан, которых необходимо всячески «сживать со света»[15].

Розанов обвиняет евреев во лжи. Беренс восхваляет их за то, что они не допустили профанации великого жертвенного ритуала. Но не говорят ли они об одном и том же? Разве не восставал сам Розанов против пошлости «интеллигентской черни современности»? И разве приветствовал бы он «осквернение великого таинства»? И разве не подписался бы Беренс под такими словами Розанова: «Как объяснить теперешним евреям “в галстухе”, что знал их отец Авраам? Они, теперешние евреи... отрекаются и позорят имя “отца своего Авраама”, говоря: “Мы не такие невежды и дикари, как этот какой-то Авраам. Человекоубийца...”»[16]. На наш взгляд, оба они, и Беренс, и Розанов, говорят, в сущности, об одном и том же — возможно, с несколько разными лишь акцентами.

Но кто же такой был этот бесстрашный защитник «древнего ритуала»? Может быть это вообще вымышленный персонаж, а письмо написано кем-то другим или даже самим Розановым или его соавтором — Флоренским? Оказывается, однако, что его автор действительно подписался собственной фамилией. Как мы помним, в конце письма обозначено — «Почетный член Императорского Археологического Института Э. Л. Беренс». Розанов попытался выяснить, кто же это такой, и...

> «Через справку по телефону у г. секретаря Археологического Института, Э. Л. Беренс оказался, действительно, состоящим почетным членом названного институ-

[15] Там же. С. 237. Отметим, что у Флоренского можно встретить и более адекватное понимание *клипот*, например, в «Иконостасе», где он отождествляет их с где он отождествляет их с «астральными трупами» и демоническими «лярвами» (*П. А. Флоренский.* Сочинения в 4-х тт. Т. 2. М., 1995. С. 435. См. также: *К. Бурмистров.* Каббала в русской философии: особенности восприятия и истолкования // Вестник Еврейского университета. 2000. № 4 (22). С. 51–55).

[16] ООК. С. 117 (статья «В Религиозно-философском обществе... (Письмо в редакцию)»).

та; службу имеет в нашем министерстве иностранных дел и находится русским консулом в г. Трапезунде, в Малой Азии. Письмо это, не мне написанное, послано было им, однако, для опубликования, вскоре по окончании дела Бейлиса; и потому я не совершаю нескромности, опубликовывая его»[17].

Ниже мы еще расскажем о том, что нам удалось узнать об этом «археологе» и «дипломате». Книга Розанова с письмом Беренса вышла из печати в начале 1914 г. Вскоре после этого Розанов имел возможность лично познакомиться с автором опубликованного им письма, результатом чего был небольшой и достаточно курьезный скандал, выплеснувшийся на страницы сразу нескольких периодических изданий. Мы приводим ниже в хронологическом порядке наиболее важные публикации, проливающие свет как на личность самого Беренса, так и на его позицию и позицию Розанова по поводу «кровавых жертвоприношений» и еврейскому вопросу в целом. Насколько нам известно, эти тексты печатаются нами впервые с момента их опубликования.

Интересное знакомство

Можно ли скрыть истину, которую слышат сто тысяч ушей? И если каждый скажет только десяти человекам, то узнает миллион людей?

Бедный страус, спрятавший голову под крыло. Он видит только что «под крылом»: но на него смотрит вся пустыня.

Куда деваться, когда смотрят все, видят все? Молчать? Жалкое молчание. Вот уж поистине: «Я умираю *при замкнутом рте...*», как эти бедные телята на иудейских скотобойнях[18].

[17] ООК. С. 300.
[18] Начало цитаты из каббалистической книги «Зохар» (2:119а),

* * *

Месяца полтора назад председатель петербургского «Общества ориенталистов» был любезен — прислал мне приглашение на чтение в их обществе ученого доклада Э. Л. Беренса касательно географии военных передвижений Александра Македонского в Азиатском Туркестане. Передвижения эти, подробные описания которых оставил нам историк Арриан, написавший обширную книгу «О походах Александра Великого», — многократно изданную и подробно комментированную немецкими фило-

ставшей одной из основных в ритуальной экспертизе о. И. Пранайтиса на «деле Бейлиса». См.: «Тайна крови» у евреев. Экспертиза И. Е. Пранайтиса / Под ред. А. С. Шмакова. М., 1913. С. 27. Эта цитата подробно обсуждается анонимным авторов статьи «“Эхад”. Тринадцать ран Ющинского», включенной Розановым в ООК (см. с. 239–245); в статье приводится и буквальный перевод фрагмента, сделанный известным гебраистом И. Ю. Марконом. Не вдаваясь подробно в интерпретацию этого темного места в «Зохаре», отметим, что он допускает различные интерпретации. Перевод Пранайтиса, действительно во многом неточный, подвергался критике уже во время процесса. См., напр.: *Г. Штрак.* По поводу дела Ющинского и экспертизы Пранайтиса. Б. м., б. г. (1913?). С. 35–36. Любопытно, что в данном фрагменте «Зохара» говорится вовсе не о «телятах», т. е. не о ритуальном забое скота, а о смерти «аммей ха-арец»; этим термином обычно обозначаются «неучи», «невежды», «простолюдины» (т. е. евреи), однако его могли употреблять и в целом для «населения страны» (т. е. и евреев, и неевреев, среди которых проживают евреи); см. в наиболее полном в то время словаре (которым могли пользоваться и эксперты «дела Бейлиса»): *С. И. Фин.* Ха-Оцар. Еврейско-русско-немецкий словарь. Т. 3. Варшава, 1912. С. 462–463. Именно вокруг этой двусмысленности перевода в основном и ломались копья при обсуждении этого места во время процесса над Бейлисом. Розанов же, в мае 1914 г., относит эту цитату уже не к «человеческим жертвоприношениям» (как годом раньше), а просто к забою скота.

В целом же хотелось бы отметить, что «ритуальная» сторона «дела Бейлиса» еще ждет серьезной научной «ритуально-текстологической» экспертизы.

логами, — были *переизучены на месте* г. Беренсом, попавшим по делам русской дипломатической службы в *Китайскую часть Туркестана*: и здесь-то он нашел все те тропы, те «маленькие путики», по которым пробирались македонские небольшие отряды и бытовую обстановку которых передает Арриан на основании бывших в его руках исторических документов. «Взяли с собой запасов *на шесть дней*, так как путь *на шесть дней* лишен всяких средств пропитания» (у Арриана). — «Ровно *шесть дней* и мне пришлось ехать по этой тропинке, не встретив никакой живности для еды», — говорил устно г. Беренс. — Самые *расстояния* между сторожевыми башенками, какими разметили эти дороги *китайцы*, имеют, к удивлению, не меру китайскую, а *древне-персидскую*, и поставлены, очевидно, на тех местах, где стояли персидские сторожевые башни. В населении китайском до сих пор сохранился обычай при встрече произносить исковерканное греческое слово «хайре» (здравствуй), запомненное каким-то чудом туземцами, и звук которого совершенно не родной им. И т.д. Доклад длился долго. Он, несомненно, совершенно перевертывает наши представления о линии движения Александра Македонского. Председатель общества, произнесший резюмирующую речь после доклада г. Беренса, сказал, что эти *детали* так удивительны, что против них трудно что-нибудь возразить. Счастливый случай привел европейского ученого посетить те самые места, совершенно дикие и куда никогда ученые на заезжали, по которым проходил великий завоеватель Востока, и исправить карту похода, данную нам поздним римским историком, который путался в деталях похода, не имея никакого живого представления о стране, и к тому же не знал туземных языков, почему, например, и принимал туркестанское слово «река» — за *название*, за *собственное имя реки*, и потому начертал в своем труде реки совершенно фантастические.

Когда окончился доклад и немногие посетители его стали расходиться, я подошел к докладчику, Эдуарду

Людвиговичу Беренсу, и рекомендовался. Сказав немного слов об интересе и убедительности доклада, я спросил его: *серьезно* ли он относится к своему письму, месяца три назад попавшему в мои руки[19], и которое я, вследствие разрешительной пометки на нем — «для напечатания»[20] — опубликовал в своей книге «Обонятельное и осязательное отношение евреев к крови»: «*Тон* мне говорил, что письмо — совершенно серьезно. Да ведь около этих тем и вообще *недопустимо шутить*. Эти темы тягостные и страшные»... Так я сказал ему, предупреждая возможность шутки. — «О нет! Конечно, это — серьезно!» — ответил он мне горячо, узнав, о каком письме идет речь. Тут подошло несколько членов «Общества ориенталистов», Русских (Э. Л. Беренс — Еврей), — дальнейший разговор происходил в их присутствии и с их участием. Я сказал: «Так что, если бы зашло дело *вслух*, то вы не откажетесь от письма своего?» — «О, ни в коем случае!!» — смело ответил он: «Когда дело идет о *союзе с Иеговою*, что значит смерть мальчика, смерть даже собственного сына?»... Я вздрогнул от такой страшной логики: в самом деле, жертвуют же *целыми армиями* для завоевания новой провинции. А что значит клочок земли в сравнении с договором с Богом, с которого началась на земле вообще истинная религия?.. У меня голова кружилась; все горизонты закачались. Г. Беренс, темный брюнет, лет сорока, стоял передо мной, как древнее изваяние, признаюсь, — пугавшее меня. Первое в истории, первый случай *во всемирной истории*, что Еврей — в летах возмужалости, не дряхлый, не мальчик, —

[19] Доклад должен был состояться во второй половине марта 1914 г. Таким образом, письмо Беренса попало к Розанову, вероятно, в декабре 1913 г.

[20] В книге Розанова (ООК) это разрешение не упомянуто, зато письму предпослан подзаголовок: «Письмо в редакцию» (какую?), который отсутствует в переиздании письма в данной статье Розанова в «Новом времени».

Еврей *не темный*, а во всеоружии науки, и вместе с тем патетически преданный юдаизму, признает...

Но читайте самое письмо:

[Далее следует текст письма Беренса, в точности повторяющий опубликованный в «Обонятельном и осязательном отношении евреев к крови». — *К. Б.*]

Я был потрясен. Точно земля закачалась подо мною. — «Ваш адрес?» — спросил я. — Все оказалось так рационально: «Кирочная, дом 48. Телефон 42–25».

Как в оперетке: когда мы стоим перед трагедией «от океана до океана», и миллионы грудей задрожат, когда «завеса Соломонова храма» наконец приподнимается...

Евреи-то *прочитали* уже три месяца назад в моей книге[21] это письмо... И пали ниц, с немым: «Не видим». Письмо ученого историка-Еврея, с патетическим, с восторженным признанием ритуала убийств, а по существу — *жертвоприношений*, как я и говорил печатно во время процесса Бейлиса, — это письмо *не было процитировано и названо ни в одной газете, ни одним Евреем-журналистом*, хотя они исписали стопы бумаги, жалуясь на «кровавый навет»... Полное молчание, — в надежде, что «мы не увидим» и «никто не увидит». Но вот завтра увидят и послезавтра — и через неделю — весь свет.

И он увидит, радостный Ротшильд, принимавший Бейлиса в Палестине: увидит и устыдится, что теперь всем *понятно*, чему он тогда радовался[22].

И те Евреи, между ними «ааронид» (т. е. происходящий из потомства Аарона), г. Гарт, автор *русской* патриотической книги: «Отчего зашаталась Россия?»[23], и еще тот мо-

[21] Книга Розанова вышла в середине февраля 1914 г.

[22] Вскоре после окончания процесса Бейлис с семьей уехал в Палестину, где его встречал лорд Эдмон де Ротшильд.

[23] Самуил Соломонович Гарт (наст. фамилия — Зусман; 1880 –?) —

лоденький Еврей, сотрудник «Русской Мысли», фамилию коего я забыл[24], — которые все посещали меня во время процесса Бейлиса, стараясь «разуверить»...

Но Розановский нос далеко нюхает: все время я был *убежден*, и неколебимо, что это — «так». Что «за завесою» — именно Молох, требующий детской крови... И что речи тех Евреев, приходивших ко мне, хладны и притворны, что они и сами — «знают *тайну*». Тайна эта теперь раскрыта. В кои-то веки нашелся серьезный патетический Еврей, не «*устыдившийся* своего Иеговы» перед лицом

инженер-технолог, публицист; секретарь Московского ЦК Союза 17 октября (еврей-монархист!). Автор книг «Почему зашаталась Россия. Бывшая русская правда и будущая» (СПб, 1910, 230 с.) и «Человеческое Я перед лицом истины, свободы и смерти. Вып. 1» (Пг., 1917). Первая из этих книг — сборник статей, цель которых объясняется в введении: «Мы должны готовиться к чрезвычайным испытаниям. Россия должна стать сильной! — вот почему я хочу показать, что Россия зашаталась» (С. 4). Наибольший интерес для нас представляет 7-я ее глава — «Потуги профессионалов и низшая еврейская правда — “Вехи”» (С. 179-215). В ней Гарт критически рассматривает статьи трех авторов-евреев, участников сборника «Вехи» — М. Гершензона, С. Франка и А. Изгоева. «Не в том беда, — пишет он, — что они евреи, а в том, что, как профессионалы публицистики, они могли сказать только низшую или худшую еврейскую правду, не высшую и лучшую, которую им постичь не дано» (С. 184). «Если бы в Гершензоне, Изгоеве и Франке говорила высшая еврейская правда, если бы они не были от Бога слепотой пораженными профессионалами, то им было бы дано видеть лицо отходящей русской правды, и не стали бы они с таким остервенением добивать ее земное воплощение — труп, а, скорбя, обнажили бы головы и не сквернословили бы у трупа, а нашли бы святые слова утешения и надежды» (С. 192). Не правда ли, такое мог написать и Розанов! В предисловии ко второй книге Гарта («Человеческое Я перед лицом истины...») — чисто философскому сочинению, при подготовке которого он советовался с Н. О. Лосским, В. Э. Сеземаном и... тем же С. Л. Франком — Гарт благодарит, в частности, Розанова за интерес к его книге 1910 г. Впрочем, этот еще один «неизученный» еврейский знакомый Розанова безусловно заслуживает отдельного разговора.

[24] Персонаж неизвестен.

людским, как они все, Евреи, стыдятся и боятся показать миру лицо своего Бога.

Вот, смотрите: у нас, Русских, — все нарисовано, изображено, показано миру. Отчего вы-то не рисуете? Отговариваются: «боимся оскорбить: материал *не хорош* — бренное дерево, камень, краски». Но ведь и мы, почитая своего Христа, — не боимся Его «оскорбить» красками. Нет, причина у вас другая, не в этих отговорочках, а в ином: что *испугался бы каждый, кто взглянул*.

И везде у вас двоится язык, и везде вы уходите в тайну. В тайну, в тьму и отговорочки. Но теперь отговорочкам пришел конец.

В. Розанов

Новое время. № 13700. 4 /17 мая 1914. С. 4-5.

* * *

Нос г. Розанова и письмо г. Беренса

[...] С тех пор, как смолкла газетная полемика по делу Бейлиса, проворный В. Розанов успел издать целую [...] книгу: «Обонятельное и осязательное отношение евреев к крови». Книги этой *я не видел* (курсив мой. — *К. Б.*) [...] И вот, в этой книге, если верить г. Розанову, [...] он напечатал «открытое письмо» одного своего «ритуального» единоверца, некоего г. Беренса, имеющее в его глазах огромное и решающее значение — неоспоримого доказательства истинности его «ритуальной» веры [...] Вот письмо г. Беренса.

[Далее следует полный текст письма. — *К. Б.*]

В этом письме бросается в глаза, прежде всего, заявление автора, что он «хотя не православный, даже Еврей по самому происхождению своему» [...] Значит,

не еврей по вере: католик, лютеранин, буддист, магометанин. Но не еврей. Ренегат из евреев? Возможно, но и то вряд ли: это видно из того, как он коверкает известное молитвенное восклицание евреев: «Шема Исроэль», превращая его в какое-то бессмысленное «Шоа Исроэль»[25]. Вернее всего, что никогда не был евреем по вере, а родился в христианстве, хотя бы от родителей-евреев. Однако, г. Розанов выдает его за еврея, даже за «серьезного патетического еврея, не устыдившегося своего Иеговы перед лицом людским» [...]

(Далее приводятся уже известные нам рассуждения Розанова о том, что Беренс, вместо того, чтобы сохранить «ритуал» в тайне, наоборот, «разорвал завесу» и раскрыл его. — *К. Б.*).

Следовательно, одно из двух. Или г. Беренс так [...] прост, что не видит разительного [...] противоречия между своими словами и поступками [...] Или совсем не так [...] прост. Не в первый раз выступают мошенники и проходимцы из еврейских ренегатов в роли «обличителей» «ритуала», в роли кающихся в прежней приверженности к лжеучению, запятнанному таким кровавым суеверием. [...]

В письме нет никаких доказательств излагаемого в нем мнения, нет даже отдаленного покушения наметить какое-нибудь доказательство.

(Далее автор статьи всячески высмеивает и Беренса, и Розанова. — *К. Б.*).

Левин[26]

Речь. № 120. 5 /18 мая 1914. С. 3.

[25] Но это могла быть и опечатка, допущенная Розановым или в типографии. Однако непонятно, почему Розанов в своем письме от 9 мая (см. ниже) не исправил эту ошибку? Он ведь точно читал к тому моменту данную статью!

[26] Левин Давид Абрамович (1863 –?) — юрист, журналист, сотруд-

* * *

Письма в Редакцию: I.

М. г. Прошу не отказать напечатать в вашей уважаемой газете нижеследующее.

В «Новом Времени» от 4 мая с. г. помещена статья В. Розанова «Интересное знакомство», — по поводу одного чисто научного разговора, который я имел с ним в Обществе русских ориенталистов по случаю доклада своего: «Александр Македонский в Китайском Туркестане». Я благодарен В. В. Розанову, который ведь и сам историко-филолог, за его лестный отзыв о моих историко-археологических открытиях в Китае, но я крайне огорчен опубликованием им не вовремя моего письма (и не к нему даже адресованного) по вопросу о догматике человеческих жертвоприношений у семитов древности и современности. В письме этом я риторически становлюсь на точку зрения их духовного миросозерцания, единственно в целях лучшего уяснения самого генезиса таких ужасных трагедий, каким является умучение св. Гавриила, Андрюши Ющинского и тысяч других несчастных детей всех времен и среди всех народов — семитами. Только то понимание генезиса человеческих жертвоприношений, которое я предлагаю в сказанном письме, могло бы дать и ученому исследователю и судебному следователю (письмо писано собственно для последней цели, во время процесса Бейлиса) в руки правильную руководящую нить, ведущую в сокровенные тайники иудаизма с его разветвлениями...

Некоторые необычные данные, мною лично унаследованные по этому вопросу, мои специальные литературные изыскания, непосредственное наблюдение на местах (в Польше) за проявлениями культа Иудеев, наконец личное знакомство с несколькими жертвами этого культа,

ник газеты «Речь». О Левине Розанов много раз упоминает в ООК (см., в частности, с. 117-120).

только чудом спасшимися, — все это в своем итоге привело меня именно к тем выводам, которые я и изложил, ради придания им должной окраски, в своеобразной риторической форме, — в письме, которым воспользовался г. Розанов. Впрочем, может быть его статья и послужит тем желаемым толчком, который нужен каждому начинанию: ведь не могут же люди с совестью и сердцем успокоиться на недомолвке, допущенной судьбою в Киеве, а тем паче мириться с существованием на Руси убоя христианских детей азиатским народцем?

Я, однако же, прошу г. Розанова исправить без промедления, а все те газеты, которые перепечатали данные его статьи, не отказать опровергнуть нижеследующее.

1) Ни я сам — не Еврей, ни род мой никогда не был еврейским. Отец мой 35 лет состоял на государственной службе, а умер на должности варшавского евангелически-аугсбургского суперинтенданта, т. е. административного и духовного главы 30 *христианских* приходов; дед — был помещиком; прадед — командиром корвета, и т. д. Я сам также верою и правдою служу православной России и ее Государю уже более 10 лет по министерству иностранных дел, — куда, слава Богу, пока еще Иудеев не пускают. «Евреем по происхождению» я, конечно, являюсь, как и все мы грешные, происходящие от праотец Адама, Исаака и Иакова[27]. Сожалею, что г. Розанов не счел за правильное ранее печатания моего письма и моей статьи[28] последовать моему приглашению по врученному мною ему при заключении нашего знакомства адресу, — а не печатать его (т. е. адрес. — *К. Б.*) во всеобщее сведение, отдав оба хода моего жилища и телефон с злополучного 4 мая в жертву разъяренным интервьюерам, корреспондентам и т. д.

[27] От Исаака и Иакова происходят, разумеется, как раз евреи. Беренс просто изменил принятую форму, поставив «Адама» вместо «Авраама».

[28] Видимо, должно быть — «своей статьи».

2) Я — вовсе не брюнет, да еще «темный», — а блондин, и притом, — с голубыми глазами, — как и все мои предки с незапамятных времен, а также и потомки.

3) Я не только не «предан патетически иудаизму», как заявляет г. Розанов, а совершенно наоборот: я считаю эту дряхлую религию — верою отжившею, — верою, развращающе действующей на миллионы еврейской черни; верой антигосударственной и ни в каком истинно-культурном обществе нетерпимой. Это убеждение я (с 1901 г. и до сих пор) многократно и неизменно провозглашал не только в столбцах повременной печати («СПб. Ведомости», «Нов. Время» и друг.), но и во многих местах разных напечатанных мной трудов специального характера по консульскому праву, истории, масонству и др.

Э. Беренс

Новое время. № 13702. 6 /19 мая 1914., С. 6.

* * *

Кто такой пресловутый Беренс?

Итак, вопрос о том, кто такой и существует ли действительно такой еврей Беренс, письмо которого по делу Бейлиса с таким триумфом теперь поспешил перепечатать Розанов, сейчас, после тревожных слухов о возможности пересмотра дела об убийстве Ющинского, теперь выяснился.

Оказывается, сей господин несомненно существует. Только приметы, указанные Розановым, не совсем точны. Прежде всего, Беренс, по его собственному признанию в «Новом времени», вовсе не брюнет, а настоящий блондин! Зачем было Розанову врать в таком легко проверяемом признаке, трудно понять, если только не допустить, что Беренс нарочно за последние дни выкрасился под брюнета[29]?

[29] По смыслу должно быть — «под блондина».

Далее, оказывается, из того же признания, Беренс и не еврей, а поляк. Свои познания в ритуальных делах он, по его словам, приобрел путем «личного унаследования (!) и личного знакомства с несколькими жертвами этого культа, только чудом спасшимися в свое время», а что касается пресловутого письма, то, по его словам, оно носит чисто риторический характер, Розанову [он] его не посылал и никому не поручал его опубликовывать.

Таково признание мнимого еврея, достоверного свидетеля г. Розанова.

Остается сказать пару слов об источнике «ученой репутации» этого ритуалиста по наследству. Ученость этого господина сводится к тому, что, будучи командирован в Восточный Туркестан, где каждый, кому только не лень, может накупить или собрать на месте целые груды модных теперь древностей, в течение нескольких дней купил и накопал в Хотане коллекцию греческих древностей, и на основании этой коллекции прочел в одном, никем из ученых не посещаемом, обществе, смехотворный доклад об открытии им точного маршрута похода Александра Македонского в Средней Азии, — доклад, который, если не для науки, то во всяком случае небесполезен для карьеры юного дипломата, особенно инородческого происхождения. Но для карьеры небесполезно, по нынешним временам, кроме сочинения докладов, выступать галантным чемпионом ради ритуальных дел мастеров и прославиться таким образом сразу на двух поприщах... Впрочем, есть основания думать, что своим выступлением на втором поприще руководил нашим блондином и мотив более возвышенный, именно, современный польский патриотизм.

X.

Новый восход. № 18. 1914. С. 8–9.

Прежде чем познакомить читателя с ответом Розанова на эти и другие критические публикации, хотелось бы от-

метить крайнюю тенденциозность последней из них. Статья в «Новом восходе» грешит как отсутствием логики, так и фактическими неувязками. Так, «Х» обвиняет Беренса в карьеризме, в желании из карьерных соображений выступить в защиту ритуального навета — но сам же утверждает, что письмо Беренса «*не предназначалось для публикации*» (он не знает, что изначально это было «Письмо в редакцию»?). Реакция Беренса была явно вынужденной, спровоцированной публикацией Розанова от 4 /17 мая 1914 г. О первой публикации своего письма в книге «Обонятельное и осязательное отношение евреев к крови» Беренс, скорее всего, просто не знал. Далее: «Х» совершенно неоправданно называет Общество русских ориенталистов «одним, никем из ученых не посещаемым, обществом». Как мы увидим ниже, это Общество было солидной научной организацией с заслуженно высокой репутацией. Наконец, «Х» называет Беренса поляком и осуждает его за проявление «современного польского патриотизма». Но из статьи самого Беренса очевидно, что он сам объявляет себя *немцем* и происходит из протестантского меньшинства в католической Польше. Впрочем, причину последней неувязки объяснить сравнительно легко: в 1914–1915 гг. отношения между поляками и евреями были весьма напряженными, и еврейская пресса — в том числе «Новый восход» — была полна обвинений и обличений в адрес поляков. Обвинить *поляков* в поддержке ритуального навета было в этом контексте вполне естественно.

В столь же оскорбительном тоне написана и статья Д. А. Левина; впрочем, Левин при этом перепечатывает полный текст «Письма» Беренса — это уже третья его публикация, причем вторая — в популярной газете с огромным тиражом. Как мы увидим ниже, Розанов в своем ответе на публикации по этому поводу (а были и другие)[30] обращается в основном именно к тексту Левина, поскольку тот,

[30] См., напр.: *С. Любош* (*С. Б. Любошиц*) Раскрытый подлог // Современное Слово. 1914. 7 мая. С. 1.

еще не познакомившись с ответом Беренса, считает его крещеным евреем-ренегатом, что вполне соответствует мыслям самого Розанова. Стоит отметить, что для Розанова Левин — имя нарицательное, один из символов продажности и нечистоплотности «еврейской журналистики» и вообще «культурных» евреев «в галстухе»: «Подбежал Левин. Полаял. Потом отбежал. Не понимаю, почему это “литература”»[31]?

По поводу письма Э. Л. Беренса

Если бы письмо Э. Л. Беренса, напечатанное мной 4 мая, было помещено в газетах, *как он этого желал*, — *одно*: то ни у какого читателя его письма не возникло бы и не могло возникнуть ни малейшего сомнения о *национальности автора письма*. Писавшим мог быть только Еврей, по точному слову его: «Хотя я не православный, даже Еврей по самому происхождению своему», — и по произнесению им, горячему и страстному, вероисповедной формулы юдаизма: «Шоа-Изроэль, нет Бога кроме твоего Бога и ты пророк Его»[32]. Подобные выражения, без сопровождающих оговорок и объяснений, в высшей степени неосторожно допущены им в своем письме; и неосторожность эта отразилась неблагоприятно не только на личности автора, но и решительно на всех его читателях, в том числе — на мне, которые приняли и должны были принять его письмо за сознание ученого Еврея в совершении ритуальных убийств (человеческих жертвоприношений) его нацией. Кому я ни показывал его письмо (Евреям и не-Евреям) ранее напечатания его в моей книге, — ни у кого не было вопроса о том, *кто* его написал. Было очевидно, что его написал — Еврей.

В письме от 6 мая эта неосторожность продолжается. Он пишет: «Евреем по происхождению я конечно яв-

[31] *В. В. Розанов*. Сахарна. М., 1998. С. 171.

[32] Розанов снова повторяет уже отмеченную ошибку, он на ней настаивает!

ляюсь, *как и все мы* грешные, происходящие от праотец Адама, *Исаака и Иакова*». Конечно, никто из Русских и Германцев не считает себя «происходящим от *Исаака и Иакова*», потому что в таком случае он числился бы в одном из 12 колен Израилевых, в потомстве которого-нибудь сына Иакова; что касается Адама, то он конечно никогда Евреем не был.

Что же остается от его письма и что́, так сказать, «уходит в дело»? В «Речи» г. Левин уже назвал г. Беренса «Евреем-*ренегатом*, каких *было много*», и, следовательно, еврейство г. Беренса все равно не прошибло бы, как я ожидал, стену упорного запирательства, в которую заперлись Евреи и неистово лают из-за этой стены на весь свет. Замечу следующее: самое единство этого запирательства и монотонность тона его говорит о чем-то заранее условленном и решенном, об общей «директиве», однажды и на все века данной главами юдаизма, которым, конечно, принадлежит жертвенное дело. Это аналогично «бойкоту» или «забастовке», где комитет решил, а масса — исполняет. Где нет «комитета» и «забастовки» — есть варианты мнений, есть колебания, есть «мнение одного» и «взгляд другого». Евреи не говорят, а воют: «нет! — и баста». Все — их смуглые однообразные лица, от океана до океана. Тут именно *условленная ложь*, решенный сверху *обман*, который по команде исполняется всеми. И всякую ложь можно разоблачить, как умственное построение, как умственную паутину, — но нет вообще никаких средств разоблачить *волевую ложь*, иначе как сломить упорство. А как вы его сломите, когда Евреи жизненно и национально заинтересованы в отрицании ритуала?

1) «*Юридических доказательств* мы вам не дадим, во всяком единичном случае — устраивая ритуал, предварительно обдумывая его...»

2) «А на моральные доказательства мы плюем. А над психологической обстановкой “всего” — мы хохочем. Мы даже рады, что вы знаете, что “есть ритуал”, а “доказать

не можете". Вы больше позлитесь, а нам больше веселья. Таков смысл встречи Бейлиса в Палестине Ротшильдом, таков смысл огромной имущественной награды ему и даже выбития медали в честь Бейлиса! "Конечно, конечно, *есть ритуал*, и кровь мальчиков мы точили и будем точить, но *схватить* вы никого *не можете и никогда не сможете*". Вот довольно явный вой Евреев. Бесстыдные люди, для которых «гои» вообще — "ничего", предмет обмана, предмет жертвы, предмет поедания и разложения. Как они стараются сгноить нас, Русских... Паразит растет только на гнилом дереве, и привести в гнилое состояние нацию, предназначенную к съедению, — конечно, «задача момента» теперешнего еврейства в России (их писателишки, их газетишки).

Но иногда, разгорячившись, Евреи проговариваются, *хотя косвенно*, в своем патетическом вранье. Давно ли 400 раввинов клялись и заявляли на весь свет, что в "еврейской религии нет никаких тайн"»?[33] А вот что пишет г. Левин в «Речи» по поводу письма Беренса:

«Этот серьезный патетический Еврей, Беренс, с величайшим пафосом возглашает "славу" труженикам "из явных и скрытых израильтян", "Грузенбергу с соратниками... истинной веры". Но что же он сам-то делает, этот "серьезный патетический Еврей" г. Розанова? Ведь он *послал свое письмо "для печати"*, т. е. *сделал все возможное*, чтобы "разорвать *Святая Святых истинной веры*", которую якобы сам исповедует... Т. е. *он совершает по отношению к этой вере* — именно с своей же точки зрения, — самое подлое и омерзительное предательство...»[34].

Это *г. Левин написал, Еврей и о своей еврейской вере*. Проговорился? Нет? Проговорился сгоряча, что было бы

[33] См.: Заявление раввинов России (По поводу обвинения евреев в употреблении христианской крови). СПб., 1911.

[34] В публикуемых выше фрагментах статьи Левина этот фрагмент нами опущен.

«самым подлым и омерзительным предательством» рассказать о сокровенном, что *есть* в их вере, в чем бы это «сокровенное» ни заключалось. Итак, мы, Русские и Христиане, знаем теперь со слов г. Левина, патриотического Еврея и патетического защитника юдаизма, что что-то они «скрывают», чего никому нельзя «знать», и это скрываемое представляет собой ужас.

Стоял камень в иерусалимском храме, на черте, через которую было запрещено переступать не Евреям. На этом камне греческими буквами было написано: «Всякий не Еврей не должен переступать за эту черту. Если переступит, пусть пеняет на себя: *ибо последует смерть*»[35]. Было, чтó скрывать, или — нет, гг. раввины? Вот о чем проболтался г. Левин.

В одном талмудическом трактате рассказывается: «Когда привели Рабби Ханина бен-Терадиона, то спросили его: “Почему ты занимаешься Торой?” Он ответил: “Потому что (и назвал вслух тайное четырехбуквенное имя Иеговы) мой Бог повелел мне”. *Тотчас же решили его сжечь...* Почему постановили над ним приговор сожжения? Потому что он Божественное Название выговорил полными его звуками...»[36]. Вот до чего страшно, вот до чего пугающе... Вот до чего Евреям *опасно вслух* выговорить «Святое Святых» своей веры, — и дать кому-нибудь *услышать его...* «Ради Бога, *не подслушай меня*» и «*не подгляди за мною*». Чтó такое??! Не знаем *в точности*; дело еще лежит в тумане, клубится в облаке, но *границы, объем и форма* этой

[35] См.: ООК. С. 5. Изображение этого камня: Там же. С. 170.

[36] Ханина (Хананья) бен-Терадион, таннай (законоучитель) II в. н. э., один из Десяти великомучеников. Он учил евреев Торе несмотря на запрет римских властей. Римляне сожгли его вместе со свитком Торы, его жену также казнили, а дочь Брурию отдали в публичный дом. В еврейской традиции существует мнение, что причиной казни было то, что он публично произносил непроизносимое Имя Божье (Тетраграмматон), а жена ему не мешала делать это. См.: Вавилонский Талмуд, Авода зара 17б-18а.

тайны уже довольно определились, сузились... Это что-то в высшей степени враждебное и угрожающее остальным людям не-Евреям, и что-то в высшей степени нечистоплотное, нечистое, грязное, возмущающее душу и возмущающее воображение. О последнем сужу по неоднократному напоминанию Талмуда: «Если, читая наши священные книги, ты *дотрагивался руками до листов книги*, — то *вымой потом руки*, ибо *руки твои осквернились*»[37]. Ну, ведь мы очень хорошо знаем, после каких «прикосновений» приходится «вымывать руки». Евреи, своим знаменитым талмудическим предписанием, как бы шепчут своим ученикам, своим читателям: «*Главная наша тайна* аналогична всему *самому неприличному в мире*», так что прочитав или послушав «нас» — надо принимать ванну[38]...

В пору процесса Бейлиса мы собственно пережили картину или, лучше сказать, мы видели зрелище этого испуга Евреев «показать свое дело»; мы как-то лучше, осязательнее понимаем и надпись на камне в иерусалимском храме: «последует *смерть*, если кто *переступит черту*», и — «приговорили *сжечь* того, кто вслух произнес тайное Имя Божие». Смотрите: никто *не выдал*; смотрите — потоки ругательств, бешенство, почти побивающие камни на того, кто заговорит о трупике Ющинского в смысле — «дело рук Евреев».

«Облако», где скрыты Евреи, — ограничилось, сузилось:

1) Оно содержит какую-то *кровавую тайну*.

2) Оно содержит какую-то кощунственную *грязную тайну* («вымой руки»), которой — ни сказать, ни передать,

[37] См. Мишна, трактат Ядаим III, 5 (в издании, которым пользовался Розанов: Талмуд. Мишна и Тосефта / Критич. перевод Н. Переферковича. Т. 6. Изд. 2-е. СПб., 1906. С. 626). Розанов подробно обсуждает это место в предисловии к Песни Песней: Песнь Песней Соломона / Пер. А. Эфроса. Предисловие В. Розанова. СПб., 1909. С. 14–19.

[38] Ср.: «Жид вообще “скверно пахнет”. Какое-то всемирное “неприличное место”...» (ООК. С. 11).

ни вообразить нельзя: о которой «подумать страшно»... Это что-то вблизи Содома[39], о чем еще мы можем хоть шептаться (*«сожгите* всякого, кто выговорит вслух и даст *услышать»*)... «Религия Евреев» есть отрицание, есть «постановление вверх ногами» всего, что́ человечество разумеет под «религией», т. е. под сплошь *белым*, сплошь *добрым*...

P. S. В «Речи» такая радость, точно туда забрел потерявшийся мальчик вроде Ющинского!

В. Розанов

Новое время. № 13705. 9 /22 мая 1914. С. 5.

Вернемся еще раз к «Письму» Беренса и попробуем восстановить фактическую сторону событий. «Письмо» было написано и послано, вероятнее всего, в редакцию «Нового времени» еще во время процесса над Бейлисом, т. е. до конца октября 1913 г. Об этом прямо говорит сам Беренс в письме в «Новое время»: «... письмо писано... во время процесса Бейлиса», и Розанов, очевидно, ошибается, утверждая, что оно было послано «вскоре по окончании дела Бейлиса»[40]. Публикация письма Розановым в книге «Обонятельное и осязательное отношение евреев к крови» помечена 25 января 1914 г. В Главное управление по делам печатания книг эта книга поступила между 26 февраля и 6 марта, а первые отзывы на нее стали появляться в печати с начала марта 1914 г.[41]. Таким образом, очевидно, что книга с письмом Беренса была отпечатана в типографии (тиражом 3000 экз.) скорее всего в середине февраля 1914 г. Никакой реакции со стороны Беренса на публикацию его письма не последовало. Доклад Беренса состоялся во второй полови-

[39] Ср. выпущенную в том же году Розановым брошюру «В соседстве Содома (Истоки Израиля)» (СПб., 1914. 20 с.).

[40] ООК. С. 300.

[41] См.: Русская речь, 5 марта 1914 г.; см. также статью А. А. Смирнова в апрельском номере «Русской мысли» за 1914 г.; в «Новом времени» рецензия А. Елецкого появилась лишь 30 марта.

не марта; таким образом, письмо уже было напечатано к моменту разговора Розанова с Беренсом, но Беренс тогда об этом еще не знал и отреагировал лишь на *вторую* публикацию его письма Розановым в «Новом времени» от 4 мая.

В рукописном каталоге сочинений Розанова его друг и библиограф С. Цветков написал: «Интересное знакомство. Н. Вр. 4 мая № 13700. В. В. Розанов стал жертвой мистификации, напечатав в этой статье письмо-апологию "ученого историка-еврея" Э. Л. Беренса о существовании у евреев ритуальных убийств. В Нов. Вр. № 13702 напечатан ответ Беренса, который оказался немцем и чиновником Министерства Иностранных Дел»[42]. Очевидно, что скандал вокруг «Письма» Беренса стал разрастаться, им заинтересовались не только постоянные оппоненты Розанова Левин и Любошиц. Так, украинский историк и педагог Панас Васильевич Феденко[43], «внимательно следивший за ходом процесса над Бейлисом», решил проверить подлинность «Письма». Прочитав статью Розанова в «Новом времени», он позвонил самому Беренсу и узнал от него, что Розанов в своей статье «все исковеркал», что он сам «совсем не еврей, не брюнет, а блондин», и т. д., о чем Феденко тут же с иронией сообщил своему учителю историку Д. И. Чижевскому[44].

[42] *С. А. Цветков*. Библиография В. В. Розанова // НИОР РГБ. Ф.249. К.11. № 13 (1914 г.), карточка 650. Интересно, что Цветков также говорит о статье в «Новом времени» как о *первой* публикации «Письма» Беренса.

[43] П. Д. Феденко (1893–1981) — автор работ по древней и новейшей истории Украины; член Центральной Рады, один из лидеров Украинской соц.-дем. рабочей партии. Жил в эмиграции. Автор известной «Новой истории КПСС» (Мюнхен, 1960)

[44] «В осени 1913 р. царська адміністрація зорганізувала в Києві судовий процес проти Бейліса, обвинуваченого за "ритуальне вбивство". Російський "релігійний філософ" Василій Розанов приєднався до урядової пропаганди. Він написав у газеті "Новоє Время" про свою розмову з "євреєм Беренсом", котрий запевняв, що жиди вживають кров християн для "ритуальних цілей". Розанов подав у газеті адресу й телефон

Кем же все-таки был «интересный знакомый» Розанова? К сожалению, нам удалось найти совсем немного сведений об этом, на наш взгляд, незаурядном персонаже.

Эдуард Людвигович фон Беренс (Беренд, Берендт; годы жизни неизвестны) был дипломатом, до 1917 г. служил в Министерстве иностранных дел и жил в С.-Петербурге и Шанхае. В 1911–1912 гг. был секретарем русского драгомана в Улясутае (Китай). В 1912 г. — титулярный советник, секретарь российского консульства в Кашгаре. В 1916 г. — надворный советник, служил в Отделе печати МИД. В 1918 г. — русский вице-консул[45]. О том, что он служил в 1913–1914 гг. консулом в Трапезунде, нет никаких сведений, да и странно было бы, если бы дипломата-специалиста по китайским проблемам назначили консулом в Турцию.

Нам удалось кое-что выяснить о «научных», востоковедческих занятиях Беренса. Он действительно учился в Императорском археологическом институте, основанном в 1877 г. в Санкт-Петербурге по инициативе историка Н. В. Калачова. Этот институт[46] производил двухгодичное обучение лиц с высшим образованием археологии и архивистике. Согласно «Спискам окончивших курс наук в Императорском

"єврея Беренса". Я пильно слідкував у пресі за судовим процесом Бейліса. Прочитавши "Новоє Время" з статтею Розанова, я зараз зателефонував до Беренса. На моє питання про "ритуальні вбивства" Беренс збентежено, затикаючись, говорив, що Розанов у своїй статті "все перековеркал", бо я, казав Беренс, "зовсім не єврей" і не брюнет, а блондин... Знавши напрям Розанова, я до нього не писав у справі т. зв. ритуальних вбивств. В листі до Чижевського я описав цю дивну пригоду з "релігійним філософом" Розановим» (*Феденко П.* Дмитро Чижевський (1894–1977) (Спомин прожиття і наукову діяльність) // Український історик. 1978. № 1–4). Воспоминания Феденко о Чижевском опубликованы также на сайте: http://library.kr.ua/elmuseum/chizhevsky/spomyn.html.

[45] Сведения приводятся по: *А. И. Серков*. Русское масонство. 1731–2000. Энциклопедический словарь. М., 2001. С. 108.

[46] Он располагался в С.-Петербурге в д. 2/11 по 9-й линии Васильевского острова, затем переехал в д. 14 по набережной Екатерининского (Грибоедовского) канала.

Археологическом Институте в С.-Петербурге, 1878-1911», Беренс окончил курс этого заведения в 1900 г. (17-й выпуск)[47]. Он включен в число действительных членов Института, однако — условно, т. к. указано, что, хотя он и учился до того в С.-Петербургском университете, однако в Институте он был вольнослушателем, поскольку не имел диплома о получении высшего образования. Указано также, что он может получить звание действительного члена «по предоставлении удостоверения об окончании курса в высшем учебном заведении». Поскольку, закончив Институт в 1900 г., Беренс до 1911 г. так и не предоставил документа об окончании какого-либо вуза, можно предположить, что законченного высшего образования у него не было — что не помешало ему в 1913 г. подписаться «почетным членом» Института (разумеется, в списках почетных членов его имени нет и в помине!).

Как мы уже знаем, Беренс принимал участие в работе еще одной организации востоковедческого профиля — Общества русских ориенталистов. Это Общество было основано в 1910 г. в С.-Петербурге и просуществовало до 1927 г.[48]. Оно объединяло как профессионалов-востоковедов, так и разного рода чиновников (прежде всего — из МИДа), причастных восточной проблематике. Его целью было «... объединение ориенталистов и лиц, интересующихся изучением Востока... изучение современного Востока, ознакомление русского общества со странами и народами Востока». Обществом проводилось исследование стран Востока в историческом, этнографическом, экономическом и политическом отношении.

Председателем Общества был крупный чиновник МИДа Василий Оскарович фон Клемм, и, надо думать, именно он пригласил Розанова на то злополучное заседание, где он и познакомился с Беренсом. В 1910 г. членами Общества состоя-

[47] См.: Памятная книжка Императорского археологического института в С.-Петербурге, 1878-1911. СПб., 1911. С. 46.

[48] Оно располагалось, по разным данным, в С.-Петербурге в д. 31 по Загородному пр., в пер. Нестерова, 3, или на ул. Б. Морская, 20.

ли 85 человек, и только 5 из них не имели специального востоковедческого образования[49]. Беренса в списках Общества нет. В 1911 г. Общество объединяется с существовавшим уже с 1908 г. и весьма активным харбинским Обществом русских востоковедов[50]. Общества стремительно растет, и именно в этом году его действительным членом становится Э. Л. Беренс. Он есть в списке членов и отнесен к секции Дальнего Востока[51]; указано также, что он является секретарем российского консульства в Кашгаре[52]. 1 февраля 1911 г. Беренс делает в Обществе доклад на тему «Наш консульский суд на Дальнем Востоке»[53], активно участвует в обсуждении других док-

[49] См.: Отчет о деятельности Общества русских ориенталистов в С.-Петербурге за 1910 г. СПб., 1910. С. 6.

[50] В частности, этим Обществом в 1909-1924 гг. было издано в Харбине 52 выпуска научного журнала «Вестник Азии»

[51] Всего в Обществе было три секции: Ближнего, Дальнего и Среднего Востока. Как это ни странно, занимаясь в основном Китаем, Беренс не сотрудничал с харбинским Обществом (с 1911 г. — отделением) — его имени нет в списках его членов, он ни разу не публиковался в харбинском «Вестнике Азии».

[52] См.: Отчет о деятельности Общества русских ориенталистов в С.-Петербурге за 1911 г. СПб., 1912. С. 62. Он есть в списках членов и за 1912 г. (см.: Отчет о деятельности Общества русских ориенталистов в С.-Петербурге за 1912г. СПб., 1913. С. 29). В этом году число членов Общества достигло 124 чел., из них только 13 не имели специального востоковедческого образования.

[53] Доклад лег в основу публикации Беренса в основном издании трудов Общества — «Восточном сборнике». См.: *Э. Беренс.* Российский консульский суд в Китае // Восточный сборник. Кн. 1. СПб., 1913. С. 17–43. Статья написана в патриотическом духе и свидетельствует о солидных познаниях в местной юриспруденции. Любопытно, что непосредственно перед ней помещена публикация второго человека в Обществе — товарища председателя С. М. Шапшала (1873–1961) — востоковеда, а также известного караимского религиозного и общественного деятеля, последнего хахама (гахама) восточноевропейских караимов. Беренс не мог не быть с ним знаком, что любопытно, если учесть отношение Беренса к иудаизму. Ввпрочем, и отношение самого Шапшала к раввинистическому иудаизму и этническому еврейству было...

ладов и, видимо, пользуется достаточным авторитетом как «долго служивший при наших консульствах в Китае» и хорошо знающий местные реалии человек[54]. Так или иначе, нет никаких сомнений, что в начале 1914 г. Беренс был хорошо известным и уважаемым членом этого Общества, объединявшего действительно заинтересованных профессионалов.

Э. Л. Беренс известен также и своей масонской деятельностью. У нас нет сведений, когда именно он вступил в Братство, однако до 1918 г. он состоял членом ложи Германия в Шанхае[55]. В 1918 г. он становится секретарем Общества Друзей масонства в Петрограде — масонского кружка (впоследствии получившего официальное масонское название «Под восходящим солнцем на берегах Невы»), организованного немецким дипломатом и масоном высокого посвящения Ю.-Г.-Э. Германном. Общество объединяло до 40 человек и было подчинено ложе-матери «К трем глобусам» в Берлине. Его члены собирались в гостинице «Англетер»; оно объединяло братьев в основном немецкого происхождения, хотя имело и «русское» отделение. В 1919 г. Общество было закрыто из-за преследований большевиков[56]. С тех пор следы Беренса теряют-

скажем так, неприязненным. Именно Серая Шапшал был создателем и главным проповедником идеи о хазарском (нееврейском) происхождении караимов. Именно благодаря этой идеологии, приближавшейся к антисемитизму, караимы Восточной Европы и СССР практически не пострадали в годы нацизма. См.: *М. Кизилов.* Становление этнического самосознания и исторических взглядов восточноевропейских караимов в контексте общеевропейской истории конца XVIII–XX вв. // Между мифом и реальностью. Сборник трудов по проблемам еврейской идентичности / Под ред. А. Ю. Милитарева и К. Ю. Бурмистрова. М., 2005. С. 152–174.

[54] Отчет о деятельности Общества русских ориенталистов в С.-Петербурге за 1911 г. С. 27–28.

[55] См.: *А. И. Серков.* Русское масонство. 1731–2000. Энциклопедический словарь. М., 2001. С. 1207.

[56] См.: *А. И. Серков.* История русского масонства. 1845–1945. СПб., 1997. С. 371–372; *он же.* Русское масонство. 1731–2000. С. 1143.

ся. Вполне вероятно, что он оказался в эмиграции и мог быть связан с масонской деятельностью, которой Германн продолжал заниматься в 1920-х г. в Берлине[57].

По всей видимости, Беренс не просто формально принадлежал к масонству, подобно многим чиновникам того времени, но действительно интересовался учением Братства и «тайными науками» в целом. Как мы помним, следы его оккультных увлечений можно найти уже в опубликованном Розановым письме о «деле Бейлиса», где говорится о «духовных предшественниках Моисея» с исчезнувших материков. Вполне возможно, что в этом отношении на него мог оказать влияние Иван Казимирович Антошевский (1873–1917) — один из наиболее известных русских оккультистов и масонов, видный представитель русского мартинизма, редактор-издатель журнала оккультных наук «Изида»[58]. С Антошевским Беренс учился еще в 1898–1900 гг. на одном курсе в Археологическим институте. После окончания Института в 1900 г. Антошевский посвятил себя изучению археологии, истории и оккультизма. Не был он чужд и еврейской тематике: среди его опубликованных работ есть небольшая книжка «Евреи-христиане: историко-генеалогические заметки» (СПб., 1907)[59].

Пожалуй, наиболее полное представление о взглядах Беренса мы можем составить по его опубликованным произведениям. Из его небольшой и чрезвычайно редкой книжки «Масонство, или Великое царственное искусство братства вольных каменщиков как культуроисповедание (Историко-философский очерк)» (СПб.: Издание автора, 1911) становятся очевидным и его позиция по «еврейскому вопросу»,

[57] См.: *А. И. Серков.* История русского масонства. 1845–1945. С. 373–374.

[58] См. о нем: *А. И. Серков.* Предисловие // *И. К. Антошевский.* Державный орден святого Иоанна Иерусалимского, именуемый Мальтийским в России. Орден Мартинистов. М., 2001. С. 3–26.

[59] Сведения о его биографии см. в статье Е. К. Лосской в мартинистском издании: *И. К. Антошевский.* Библиография оккультизма. Изд. 2-е. СПб., 1911. С. 8–9.

и его отношение к масонству, существенно отличающееся от распространенного в юдофобской среде в то время. Следует помнить, что писал он ее в 1911 г., в канун или уже в начале «дела Бейлиса».

В начале своего «очерка» Беренс пишет: «Исключая вопроса о существовании и мировой политической роли скрытого бестерриториального Еврейского Государства, кажется, нет ни одного вопроса в литературах цивилизованных народов столь туманного, как вопрос о сущности и мировом значении космополитического Масонского Ордена. Союз вольных каменщиков с самого начала своего существования навлек на себя гнев как Еврейства, так и другой великой международной силы — Папства»[60].

Таким образом, в отличие от подавляющего большинства русских авторов, развивавших тему всемирного еврейского заговора и роли масонства в осуществлении его целей[61], Беренс, признавая наличие подобного заговора, отделяет от него масонский орден. Он заявляет также, что евреи «наводнили масонство с целью его разрушения» (впрочем, такой тактики евреи придерживались, по его мнению, и во многих других случаях, в частности, проникая в католическую церковь), однако существует и истинное масонство, к которому, надо думать, принадлежит и сам автор: «... что же касается до идеи о доставлении одной части человечества в будущем, да еще навеки, возможности господствовать над остальными его частями, то эта идея, чисто семитская и олицетворяющая собою эгоистические мечтания одного народа во вред прочим, противна духу идейного арийского масонства»[62].

Для объяснения сущности масонства Беренс вводит противопоставление семитского духа — арийскому и, соответственно, «семитизированного» масонства — масонству «арийскому» («немецкому»?). Он полемизирует с видным

[60] *Э. Беренс.* Масонство, или Великое царственное искусство. С. 5.
[61] См. о них: *С. Дудаков.* История одного мифа. М., 1993.
[62] *Э. Беренс.* Масонство, или Великое царственное искусство. С. 7.

автором-юдофобом, издателем «Протоколов сионских мудрецов» Георгием Васильевичем Бутми де Кацманом, обращая свою критику прежде всего против его книги «Обличительные речи. Враги рода человеческого» (СПб., 1906)[63]. Он полемизирует и с известным антимасонским сочинением чиновника Министерства внутренних дел О. А. Пржецлавского (1799–1879) «Разоблачение великой тайны франкмасонов (Из бумаг покойного О. А. Пржецлавского)» (М., 1909)[64]. По мнению Бутми де Кацмана, «масонство и Всемирный еврейский кагал — это одно и то же, и оба замышляют гибель всему крещеному миру»[65]. Такое мнение вообще было распространено в то время в России (впрочем, и в Европе тоже). К примеру, по словам П. Флоренского, «залегающие на дне масонства — величайшая мерзость, о ней же “не леть есть глаголати”, — культы сатанинские и люцифериански организуются либо непосредственно, либо посредственно *иудейством*!.. чрез иудеев он [мир] вошел в общение с Сатаною!»[66], а по словам соавтора Г. А. Бутми — Н. А. Бутми, «вполне устанавливается не только идейная, но и историческая связь между франк-масонством и жидовствующими тайными обществами первых веков христианства»[67].

[63] Бутми де Кацман Г. В. (1856 –?) — бессарабский помещик, публицист, автор работ по вопросам экономики, а также целого ряда книг против масонства и еврейского заговора. Его книга «Враги рода человеческого» вышла в 1906-1907 гг. пятью изданиями.

[64] См. о нем в: *С. Дудаков*. История одного мифа. М., 1993. С. 76–96 и др.

[65] *Э. Беренс*. Масонство, или Великое царственное искусство. С. 11.

[66] [*П. А. Флоренский*] Предисловие // Израиль в прошлом, настоящем и будущем. Сборник. Сергиев Посад, 1915. С. 5-6.

[67] *Н. А. Бутми*. Каббала, ереси и тайные общества / Под ред. Г. В. Бутми. СПб., 1914. Н. А. Бутми был автором еще целого ряда книг, посвященных еврейскому заговору и роли евреев в масонстве. См., например: *Н. А. Бутми*. Догмат крови / С двумя приложениями Г. В. Бутми. СПб., 1914. Книга эта непосредственно связана с «делом Бейлиса» и основана на текстах И. Пранайтиса, А. Шмакова, Я. Брафмана, В. Даля, материалах процесса (ничего нового по поводу «ритуальных убийств»

Беренс утверждает ошибочность такого взгляда, заявляя, что «масонство — это чисто этический союз, членом которого могут быть любые люди с любыми убеждениями». Евреи же — это крайне идеологизированная сила, противостоящая масонству. «Еврейский орден раввинов-талмудистов», — пишет Беренс, идентичен скорее ордену иезуитов «по духу и причинам образования». Беренс представляет историю как борьбу за власть и влияние между тремя всемирными организациями — масонством, олицетворяющем светлые силы, с одной стороны, и католицизмом и еврейством — проводниками темных сил, с другой. И здесь его позиция снова на удивление похожа на позицию Розанова, 27 октября 1913 г. — **накануне** вынесения приговора по «делу Бейлиса» (28 октября) — опубликовавшего в «Новом времени» статью «Иудеи и иезуиты», в которой он называет «папство» «застарелым злом, расползшимся по всей Европе»... «Роль евреев в культуре, — отмечает Розанов, — очень близка к роли иезуитов в христианстве, а сами евреи и в личности своей и в статутах своей жизни весьма подобны иезуитам с их тайною и всемогущею организацией... Вообще, родство и близость с иезуитами евреев — поразительна»[68]. В тексте Беренса мы найдем почти буквальные соответствия этим словам.

Истинное масонство борется против еврейского духа, распространившегося по всему миру. По словам Беренса, «еврейская журналистика ныне стоит во главе мировой прессы... с 1840 года, когда Великий Синедрион, в этом году собиравшийся в Кракове, утвердил и одобрил для руководства всему еврейству доклад раввина Монтефиоре о захвате евреями прессы мира»[69]. Но есть сила, противостоящая

она не добавляет). Н. А. Бутми издавали в 1930-х гг. и русские фашисты в Китае: *Н. А. Бутми.* Тайные общества и иудеи. Шанхай: Изд-во Отдела Русской фашистской партии, 1934.

[68] Новое время. 1913. 27 окт. (9 нояб.). № 13516; см. также: *В. В. Розанов.* Возрождающийся Египет. М., 2002. С. 480.

[69] Сэр Мозес Монтефиоре (1784–1885) — британский финансист,

всемирному кагалу — это арийские посвященные, арийское Братство. Хотя и по своему происхождению, и по структуре и методам масонство похоже на иезуитский орден и «орден раввинов-талмудистов», цель его — совершенно иная. «Судьба Галилея и прочих мучеников просвещения, начиная с Джиордано Бруно, указывает на то, до чего способно довести человечество *господство догмы* над свободным разумом; с другой стороны, страдания пролетариев являются результатом *господства капитала* над свободою труда. Рим воплощает одно, Еврейство — и первое, и второе начало; но оба они враждебны культуре, а потому являются врагами масонства. По тем же причинам врагами Масонства являются на Востоке — Ислам, а в Новом Свете — “Короли Биржи”, тресты и миллиардеры». По словам Беренса, «лишь в век опасения за будущее человеческой цивилизации мог создаться особый орден, имеющий своею единственною задачей охрану ее интересов и ее существования на всем земном шаре от враждебных ей элементов». Именно масонство, по мысли Беренса, призвано спасти человечество от вырождения и гибели, ибо происходит «мировая борьба за культурное господство лучшей части человечества над темными его массами». Сразу же вспоминается Розанов, писавший в той же статье про «иудеев и иезуитов», что «поднимается третье освобождение Европы, может быть, самое мучительное и самое трудное, но совершенно необхо-

общественный деятель и филантроп. Лидер британского еврейства. Дважды посещал Россию (1846 и 1872 гг.) и был принят императорами Николаем I и Александром II. Раввином он не был. Сведения о «Великом Синедрионе в Кракове» не имеют под собой никакого исторического обоснования. Отметим, однако, что мифологема о захвате евреями европейской (да и российской) прессы была распространена в конце XIX — начале XX в. чрезвычайно широко, причем не только среди «юдофобов». Подобные идеи высказывали, в частности, Вл. Соловьев, А. Белый, А. Куприн, К. Чуковский, Эллис, С. Дурылин... и даже М. Гершензон. См.: *В. Кельнер.* Русская интеллигенция и «еврейский вопрос» в начале XX в. // Параллели. № 4–5 (2004). С. 73-86.

димое — от евреев; от *семитизации* европейского духа, европейских литератур, всего европейского склада жизни, всей так называемой "европейской культуры". И "дело Бейлиса"... есть лишь толчок, из которого, как ураган, развивается колоссальное движение — освобождение от семитизма»[70]. Не правда ли, эти слова напоминают слова Беренса из письма в «Новое время»: «... может быть его (Розанова. — *К. Б.*) статья и послужит тем желаемым толчком, который нужен каждому начинанию: ведь не могут же люди с совестью и сердцем... мириться с существованием на Руси убоя христианских детей азиатским народцем?».

Но кто же может взять на себя эту труднейшую «освободительную» миссию? Масоны — заявляет Беренс: «Масоны создали под видом "лож" кадры для всех, кто в наступающий век Великой Смуты готовы стать под знамена цивилизации... Масонство следует признать великим порождением гения арийского народа»[71].

Нам точно не известно, был ли сам Беренс масоном в момент написания своей брошюры, однако, скорее всего, он уже принадлежал в это время к Братству, да и вообще происходил из масонской семьи (на это указывает и последнее приложение к его книге — «Выдержка из завещания масона своему сыну (Перевод с немецкого)», в конце которого обозначено: «Из семейного архива Г. и М. Беренс»)[72]. В целом же книга Беренса являет собой интереснейший случай апологии масонства: сам по себе этот жанр был достаточно распространенным[73], однако нам не известны другие примеры того, чтобы масон, выступая в защиту Братства, строил ее

[70] *В. В. Розанов.* Возрождающийся Египет. М., 2002. С. 480 (курсив Розанова).

[71] *Э. Беренс.* Масонство, или Великое царственное искусство. С. 17.

[72] Там же. С. 78–80.

[73] См., к примеру, переведенную с немецкого «Апологию, или защищение ордена вольных каменщиков» (М., 1784) Иоганна Августа Штарка или «Некоторые черты о внутренней церкви» (СПб., 1798) И. В. Лопухина.

на противопоставлении еврейству, понимаемому как своеобразный анти-масонский «орден». Для масонской традиции скорее характерна обратная тенденция — связывать происхождение Братства с еврейскими корнями, с школами еврейских законоучителей древности. Одним из наиболее известных текстов такого рода является написанный и изданный по-польски одним из лидеров польско-литовского масонства (к тому же — влиятельным католическим священником-францисканцем) текст — «Письмо раввина Лиссабона раввину Бреста» (Вильна, 1817), сразу же переведенный на русский язык и сохранившийся в нескольких рукописных копиях[74]. В этом «Письме», якобы исходно написанном на иврите, утверждается, что современное европейское масонство восходит к «Обществу добродетельные людей», созданному по воле Господа в Народе Израиля сразу после Вавилонского пленения. Излишне упоминать, что если сами масоны могли положительным образом расценивать мифическую связь масонства с «мужами Великого Собрания» и талмудическими мудрецами, противники масонства делали эту, подтверждаемую самими масонами связь, одним из главных обвинений против и масонов, и евреев[75]. Беренс же, как мы видели, стремится всячески «откреститься» от семитского наследия масонства и утверждает его «чисто арийское» происхождение. «Мнимая приверженность евреев к учениям масонов, — пишет он, — просто

[74] См.: List Rabina Lizbonskiego do Rabina Brzeskiego. Wilna, 1817; Письмо Раввина Лиссабонского к Раввину Бржестскому, переведенное с диалекта Раввинско-Талмудического (НИОР РГБ. Ф. 147. № 287. 2 копии).

[75] См., к примеру, работы немецких авторов 1920–1940-х гг.: *F. Wichtl.* Weltfreimaurerei. Weltrevolution. Weltrepublik. München, 1920; *F. U. Six.* Freimaurerei und Judenemanzipation. Hamburg, 1938; *H. Schramm.* Der jüdische Ritualmord. Eine historische Untersuchung. Berlin, 1943. О реальном участии евреев в масонстве с начала XVIII в. см: *J. Katz.* Jews and Freemasons in Europe. 1723-1939. Cambridge (Mass.), 1970; *Ю. И. Гессен.* Евреи в масонстве. СПб., 1903.

прием борьбы; лишь за последние десятилетия эта новая тактика борьбы Еврейства с Масонством, борьбы и ранее всегда остававшейся подпольною и глухою, сменила собою прежнюю, немногим более откровенную; еврейским интригам и влияниям обязано гибелью не одно великое начинание чисто арийского и христианского по духу Масонского Братства как в странах Запада, так и на Востоке».

Вернемся, однако, еще раз к самому началу — к «Письму» Беренса, дважды опубликованному Розановым. Что могло побудить его написать этот текст? Если Беренс все-таки был евреем (разумеется, крещеным, а скорее всего — из семьи давно крестившихся евреев) — мы ведь не можем отрицать такой возможности — тогда причиной мог быть тот известный еврейский антиномизм, стремление осудить своих единоплеменников и бывших единоверцев, иногда наоборот принимающее форму их восхваления. Я не имею в виду случаи откровенной юдофобии, нередкие среди покинувших свою общину евреев (вспомним крещеных евреев, выступавших в качестве свидетелей-эксперты во время ритуальных процессов в России в XIX в., Якова Брафмана с его «Книгой кагала» и т. д.). Но были среди них и такие, которые, «осуждая» — «возвеличивали»; не это ли, в сущности, делает знакомый Розанова Самуил Соломонович Гарт, обличающий евреев-«веховцев» за то, что они проповедуют «низшую», а не «высшую» правду еврейства? Типологически такое поведение близко к поведению приверженцев еврейских мистических мессианских сект XVII–XVIII вв., которые принимали другую религию (ислам, католичество) с тем, чтобы «разрушить» ее изнутри путем нарушения ее «законов»[76]. Кстати, именно группа последователей Якова

[76] О франкизме см.: *М. Эндель.* Между иудаизмом и христианством: к вопросу о самоидентификации франкистов // Между мифом и реальностью. Сборник трудов по проблемам еврейской идентичности. М., 2005. С. 79–106; *G. Scholem.* Kabbalah. Jerusalem, 1974. P. 287–309; *A. Kraushar.* Jacob Frank. The End of Sabbatian Heresy. N. Y., 2001; *Jan*

Франка, перед своим переходом в католицизм в конце 1750-х гг., во время публичного диспута с представителями традиционного иудаизма выдвинула против них обвинение в использовании крови христиан с ритуальными целями, причем обвинение это было поддержано целым рядом подробностей и цитат из классических текстов, повторявшихся затем на всех ритуальных процессах в России вплоть до «дела Бейлиса»[77].

Для последователей этих еврейских мессианских сект был *внешне* характерен крайний универсализм и синкретизм, в связи с чем хотелось бы обратить внимание на еще одну деталь, содержащуюся в «Письме» Беренса. Как мы помним, оно заканчивается своеобразной вероисповедной формулой, «ошибочность» которой вызвала негодование критиков: «Шоа — Исроэль! Нет Бога, кроме Твоего Бога, и ты пророк Его». Оставим в стороне явную ошибку в написании «Шоа» вместо «Шма»[78]. Так или иначе, начало этой фразы однозначно отсылает к известному стиху Торы — символу еврейского монотеизма, занимающему одно из центральных мест в еврейской литургии: «Слушай, Израиль (Шма Исраэль): Господь, Бог наш, Господь един есть» (Втор

Doktór. Jakub Frank i jego nauka. Warszawa, 1991; *idem.* Śladami Mesjasza-Apostaty. Wrocław, 1998; *idem.* Jakub Frank, A Jewish Heresiarch and his Messianic Doctrine // Acta Poloniae Historica. 76 (1997). P. 53–74. Об антиномизме Франка см. также: *G. Scholem.* Redemption Through Sin // *G. Scholem.* The Messianic Idea in Judaism. N.Y., 1971. P. 78–141, 346–353.

[77] См.: *К. Бурмистров.* Кровавый навет в России: проблема источников // Ксенофобия: история, идеология, политика. М., 2003. С. 18–20; *он же.* Басни Талмудовы, от самих жидов узнанные: к генеалогии юдофобских настроений в России конца XVIII — начала XIX вв. // Праздник — обряд — ритуал в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2004. С. 362–372.

[78] Кстати, слово «шоа» означает в иврите «катастрофа», «бедствие» (в частности, этим словом обозначают уничтожение евреев в годы Второй мировой войны — Холокост). Возможно, это все-таки была не ошибка, а сознательное искажение?

6:4). Однако вторая половина... так же однозначно указывает на столь же центральную вероисповедную формулу другой религии — ислама: «Нет Бога, кроме Аллаха, и Мухаммад — пророк Его». Подобный иудейско-мусульманский «молитвенный синкретизм», в свою очередь, был характерен для еще для одной постсаббатианской секты — секты Денмё, объединившей последователей лжемессии Шабтая Цви, вместе с ним в 1660-х гг. принявших ислам. Секта эта сохранилась в Оттоманской империи до начала XX в., когда ряд ее членов, составлявших в то время элиту турецкой интеллигенции, принял активное участие в движении младотурков. А ведь, по словам Розанова, Беренс был в то время российским консулом именно в тех местах, в Трапезунде...

Впрочем, это все из области догадок. Вспомним, однако, еще один случай, весьма сходный с обсуждаемой нами темой. В 70-90-х гг. XIXв. немецкие защитники обвинения евреев в ритуальных убийствах каноник Август Ролинг и Яков Эккер выпустили несколько книг в поддержку кровавого навета[79], просто-таки перенасыщенных цитатами из многочисленных еврейских текстов — именно эти книги стали основным источником для «ритуального эксперта» Пранайтиса на «деле Бейлиса». Вокруг сочинений Ролинга и Эккера развернулась ожесточенная полемика, в которой приняли участие ведущие гебраисты Европы. Ролинг привел в своих книгах массу цитат из редких и малоизвестных каббалистических сочинений, в связи с чем возник естественный вопрос: как перевел он фрагменты из них со своим скромным (если вообще каким-либо) знанием иврита и вообще откуда он о них узнал? Как оказалось, весь материал ему предоставил бывший румынский раввин Аарон Исраэль Бриман, подписывавший свои писания псевдонимом «Доктор Юстус». Именно он стал поставщиком переводов и ин-

[79] См. прежде всего: *A. Rohling.* Die Polemik und das Menschenopfer des Rabbinismus. Paderborn, 1883; *idem.* Der Talmudjude. Münster, 1871; *Ecker J.* Der Judenspiegel im Lichte der Wahrheit. Paderborn, 1884.

терпретаций целого ряда действительно темных и спорных цитат из «Зохара» и текстов лурианской каббалы, вот уже более ста лет кочующих в антисемитской литературе. Еще интереснее, что сам он откровенно скептически относился к ритуальным авторитетам, пользовавшимся его услугами. В книге «Каббала» (1885), вышедшей без указания автора, он (уже будучи христианином) превозносит каббалу и откровенно потешается над Ролингом и Ко. «Как нелепо пользуются господа жидоеды или так называемые ученые антисемиты в своем поразительном невежестве совершенно невинными местами из каббалистических текстов...», — восклицает хитрый аноним[80]. «Какой позор, какое бесчестье для нашего века, века цивилизации и образования, что еще находятся такие глупцы, которые слушают подобную злостную клевету!»[81]. Таким образом, Бриман заманил «господ жидоедов» в ловушку, имевшую для них вполне реальные последствия в виде проигранных судебных процессов и окончательно погубленной репутации[82].

Не напоминает ли его поведение ту стратегию, которую избрал Э. Л. Беренс? Не спровоцировал ли Беренс своим маленьким парадоксальным текстиком скандал, еще больше подмочивший репутацию «клюнувшего» на него Розанова? Впрочем, можно предположить, что как раз Розанов — со своим любопытно-чувствительным «носом» — мог

[80] "Wie ungeschickt die Herrn Judenfresser oder die sog. antisemitischen Gelehrten in ihrer staunenswerten Unwissenheit gänzlich harmlose Stellen ausbeuten..." (Die Kabbala. Ihre Hauptlehren und ihr Verhältniss zum Christenthum. Innsbruck, 1885. S. 41). Об авторстве этой книги см.: *Г. Штрак.* Кровь в верованиях и суевериях человечества. С. 138–139.

[81] *Г. Штрак.* Кровь в верованиях и суевериях человечества. С. 44.

[82] См.: Acten und Gutachten in dem Prozesse Rohling contra Bloch. Wien, 1890. *J. Kopp.* Zur Judenfrage nach den Akten des Prozesses Rohling – Bloch. 3 Aufl. Leipzig, 1886. См. подробнее: *К. Бурмистров.* Кровавый навет в России: проблема источников // Ксенофобия: история, идеология, политика. М., 2003. С. 16–37.

оказаться случайной жертвой этой провокации. «Письмо» ведь предназначалось *не ему*, и, к тому же, оно должно было быть опубликовано намного раньше, *во время* «дела Бейлиса»... Скандал вокруг него должен был вспыхнуть еще *до* вынесения приговора! Вспомним, ведь сам Беренс пишет в своем письме в «Новое время»: «... я крайне огорчен опубликованием им (Розановым. — *К. Б.*) *не вовремя* моего письма» (курсив наш). И недаром в своем «Письме» он же восклицает: «Слава Грузенбергу с соратниками!». Ведь, как убедительно показал Л. Кацис и как это становится очевидно из прочтения стенограммы судебного заседания, тактика защиты на «деле Бейлиса» как раз и заключалась в максимальном привнесении «ритуальной темы» в процесс, буквально в ее навязывании, провоцировании...[83]

Был ли Беренс евреем? Что такое те «некоторые необычные данные, мною лично унаследованные по этому вопросу», о которых он пишет? Что значит таинственная фраза: «“Евреем по происхождению” я, конечно, являюсь, как и все мы грешные, происходящие от праотец Адама, Исаака и Иакова», казалось бы, однозначно подтверждающая его еврейское происхождение? Если был — в этом случае наши рассуждения и догадки о еврейском антиномизме могут иметь к нему отношение. Если же он был немцем... тогда причина написания им столь провокационного письма во время «дела Бейлиса» совершенно непонятна, если учесть, что «голубоглазый блондин» подписал это письмо своим *настоящим именем*. Зато прекрасно объясняются его заявления о чисто арийском характере масонства как форпоста в борьбе против «семитизма» европейской цивилиза-

[83] См.: *Л. Кацис.* Дело Бейлиса и дело Хильзнера (к проблеме сравнительного изучения «ритуальных процессов» в Центральной и Восточной Европе) // Вестник Еврейского университета. 2004. № 9 (27). С. 69–114. Ср. также реплики адвокатов во время допроса экспертов-богословов (прежде всего — о. И. Пранайтиса) на процессе: Дело Бейлиса. Стенографический отчет. Т. 2. Киев, 1913. С. 295–440.

ции, столь сходные с идеями немецких же оккультно-националистических организаций той эпохи[84].

Так или иначе, окончательного ответа на вопрос о происхождении Беренса и о действительной причине написания им «Письма» у нас нет. Возникает, однако, еще один вопрос: а почему сам Розанов вдруг вспомнил об этом странном тексте через несколько месяцев после его опубликования и более чем через месяц после встречи с его автором? Возможно, подводом к этому послужили внешние причины, точнее — последствия завершившегося еще в октябре 1913 г. «дела Бейлиса». Как известно, примерно через месяц после этого, в конце ноября в местечке Фастов под Киевом был найден труп мальчика 11–12 лет. Возникло так называемое «Фастовское дело», в организации которого участвовали те же самые персонажи, что и в «деле Бейлиса». Это должен был быть своеобразный реванш за проигранное дело «о ритуальном убийстве», чему не помешал даже тот факт, что убитый оказался... еврейским мальчиком! Так или иначе, на протяжении пяти месяцев из этого дела пытались сфабриковать «ритуальное», но, как пишет А. С. Тагер, «к маю 1914 г. уже выяснилось, что фастовская попытка инсценировать ритуальное убийство должна считаться провалившейся»[85]. 1 мая, *за три дня* до публикации статьи Розанова в «Новом времени», «член Государственной Думы Владимир Пуришкевич направил директору департамента полиции заявление о том, что в Сибири, в г. Тайга, имеются три случая смерти молодых девиц, живших разновременно в качестве прислуги в одной и той же еврейской семье, и что в этих случаях подозревают ритуальные убийства»[86].

[84] См.: *N. Goodrick-Clarke.* The Occult Roots of Nazism: Secret Aryan Cults and Their Influence on Nazi Ideology: The Ariosophists of Austria and Germany, 1890–1935. N. Y., 2002.

[85] *А. С. Тагер.* Царская Россия и дело Бейлиса. 2-е изд. М., 1934. С. 293.

[86] Там же. Впоследствии оказалось, что все три случая были само-

Это были последние попытки активизировать «кровавый навет» перед надвигавшейся мировой войной, и, по нашему мнению, повторное обращение Розанова к скандально-провокационному «Письму» Беренса было связано именно с этими событиями.

В качестве Приложения мы хотели бы опубликовать два сочинения Эдуарда Беренса, по нашему мнению, небезынтересные для историков русской мысли начала XX столетия. Во-первых, это уже неоднократно упоминавшаяся выше его работа «Масонство, или Великое царственное искусство» (1911). Кроме того, ниже приводится текст еще одного его сочинения несколько иного жанра: это своеобразное геополитическое эссе «Центр и государственные границы России в XX столетии», опубликованное в том же году. В этой книге Беренса отразился его опыт дипломатического работника, который долгие годы провел за границей, и прежде всего — на Дальнем Востоке. Прогнозы Беренса относительно изменений, которые могут произойти с Россией в начинавшемся тогда XX веке, исключительно интересны для нас, живущих веком позже. Многое из того, что он предсказывал, действительно произошло: чего стоят хотя бы его опасения за судьбу русского «Туркестана и Закавказья, этих весьма гадательных величин в будущей истории нашего Отечества», а также призыв изолировать наши «мусульманские» территории «от прочего мусульманского мира»! И в этой работе мы встречаем узнаваемые черты мировоззрения автора, рассуждающего, в частности, о роли «бестерриториальных международных культурных организмов, подобных еврейству, папству и масонству». То, что предлагает Беренс — это не просто прогноз, но своеобразная программа сохранения стабильности страны в меняющихся геополитических условиях, основанная на анализе соотношения между ее «центром» и «окраинами».

Отметим также еще одну причину, по которой сочинения

убийствами, и что девушки эти проживали в разных семьях.

Э. Л. Беренса остались совершенно не известны читателям и исследователям. Дело в том, что их авторство в каталогах крупнейших русских библиотек (РГБ, РНБ) приписано... другому «Беренсу», точнее Эдуарду Николаевичу Берендтсу (1860 –?) — известному правоведу, специалисту по истории экономики и финансов России и скандинавских стран. Он был профессором Демидовского юридического лицея в Ярославле, а затем профессором С.-Петербургского университета, написал множество книг о Финляндии, Швеции, русской истории, но никакого отношения к обсуждавшимся нами сюжетам не имел... Воистину, habent sua fata libelli!

Приложение 1

[Эдуард Беренс]
Масонство, или Великое Царственное
Искусство Братства вольных каменщиков как
культуроисповедание (историко-философский очерк)[87]

Предисловие

Историко-философский очерк мой («Центр и государственные границы России в XX веке», СПб., 1911), опубликованный на днях, имел, совершенно неожиданно для меня, выдающийся успех у читающей публики. Этот успех придал мне смелости одновременно со вторым изданием вышеназванной брошюры опубликовать еще и настоящий краткий очерк; его содержание — отнюдь не претендующее ни на на-

[87] Издание автора. С.-Петербург, тип. А. С. Суворина, 1911. Книга издана анонимно, автор нигде в ней не указан. После публикуемого нами текста самого Беренса в книге следуют 7 приложений, содержащих различные тексты по истории русского масонства из журналов и сборников, а также частных архивов. — *К. Б.*

учность, ни на точность выводов, весьма скромно по своему объему и имеет целью внести посильную лепту света в отечественную литературу о Масонстве, в которой, кроме трудов Т. Соколовской[88], я не нашел ничего серьезного. Выяснение же значения Масонства как для минувшего, так и для предстоящего периода истории России достойно большей доли внимания, чем та, которую доныне уделяло этому вопросу русское общество.

Автор

СПб. 19 февр. 1911 г.

«Начало всего мироздания составляет мысль; мысль есть дух всего сущего; и дух этот и есть *БОГЪ*». *Сын Божий Распинаемый.*

(Ев. Иоанна, I, 1)[89].

Исключая вопроса о существовании и мировой политической роли скрытого бестерриториальнаго Еврейского Государства,— кажется, нет ни одного вопроса в литературах цивилизованных народов столь туманного, как вопрос о сущности и мировом значении космополитического Масонского Ордена. Союз вольных каменщиков с самого начала своего существования навлек на себя гнев как Еврейства, так и другой великой международной силы — Папства[90]. Эти

[88] Тира Оттовна Соколовская (1888-1942) — историк, автор нескольких книг и более 50 статей об истории, учении и обрядности масонов. Погибла во время блокады Ленинграда. — *К. Б.*

[89] Евангелие от Иоанна — самый «масонский» текст Нового Завета. Известны многочисленные масонские комментарии и проповеди, посвященные первым стихам этого Евангелия. — *К. Б.*

[90] Вот перечень громов, которые метал на масонов наместник Господний на земле: 28 — IV 1738 булла папы Климента XII «In eminenti»; 18 — V 1751, Бенедикта XIV «Providas»; 13 — IX 1814, Пия VII «Sollicitu-

две великие мировые организации обусловили своим воздействием на массы отношение к Масонству всего общества в различных странах. Талмудическое Еврейство, как сложившаяся в течение многих веков огромная кагальная организация, не имеет, как нам известно, резко выраженного типа, который давал бы возможность науке зачислить его в тот или иной разряд государственных или общественных организмов, религиозных церквей или же экономических, расово-племенных, сословных и т. п. организаций; к Еврейству причисляются далеко не все семиты из потомков эмигрантов палестинских, но и далеко не одни иудеи по происхождению входят в его состав; Еврейству не достает органов государственной власти в смысле администрации территориального или сословного образца, — но, тем не менее, в нем имеется налицо железная дисциплина, солидарность действий и огромное могущество как междугосударственно-политическое и внутреннегосударственное (также чисто-политическое); наконец, у Еврейства отсутствует иерархия, подобная тем, какую мы видим у Церквей римской, армянской, ламайской или даже у ислама; да и далеко не одно сознание религиозной непогрешимости догматов Моисеева закона с Талмудом составляют внутреннюю спайку и источник устойчивости Еврейства: оно — весьма сложное, но абсолютно естественно сложившееся во мраке средневековых гетто одно великое целое; Еврейство есть анонимное общество взаимопомощи расово-религиозно-политико-экономической, с ограниченным правом происхождения числом пайщиков, причем — общество уже столетиями существующее *негласно*. Эта великая и по замыслу и по исполнению ор-

do omnium»; 13 — VII 1821, его же «Ecclesiam»; 13 — III 1825, Льва XII «Quo graviora»; 24 — V 1829, Пия VIII «Traditi»; 15 — IX 1832, Григория XVI «Mirari vos»; 9 — XI 1846, Пия IX речь в собрании кардиналов; 26 — IV 1849, то же; 9 — XII 1854, то же; 8 — XII 1864, то же; 25 — VII 1865, его же «Multiplices inter»; 21 — XI 1873, его же «Etsi multa luctuosa»; 20 — IV 1884, Льва XIII «Humanum genus»

ганизация есть историческое явление, совершенно недостаточно оцененное по достоинству и историками прошлого, и наблюдателями современной нам массы человечества, большинство которого к талмудическому еврейству не имеет достаточно близкого касательства.

Но великая идея, проведенная в жизнь еще в начале христианской эры великими патриотами и мыслителями маленького азиатского народца[91], не прошла незамеченной мимо взоров первого действительно великого ученого Европы — Бэкона. Он использовал ее, впервые в мире создав наподобие тайного ордена талмудистов еще другой — сходный с ним по духу организации, мелочам ритуала и спайке административных звеньев своих — орден «Вольных Каменщиков»; но в то время как кагалы иудеев всегда ставили своею целью восстановление во всем блеске Храма Соломонова и восстановление попранных доныне прав первородства потомков Якова над всеми прочими нациями мира, масонские ложи всегда ставили своей задачей цель диаметрально противоположную; правда, ритуал масонов говорит именно о «восстановлении храма Соломонова», но это лишь символ трудов масонства над *воздвижением идеального здания* социального и духовного, где не будет отнюдь места обособленности одних от других, а следовательно и иудеев от других «эллинов» и «язычников»; что же касается до идеи о доставлении одной части человечества в будущем, да еще навеки, возможности господствовать над остальными его частями, то эта идея, чисто семитская и олицетворяющая собою эгоистические мечтания одного народа во вред прочим, противна духу идейного арийского масонства[92], не-

[91] Ср. слова в письме Беренса в «Новое время» об убое христианских детей «азиатским народцем». — *К. Б.*

[92] В подавляющем большинства ложь Германии и лучших ложах Великобритании евреи не допускаются вовсе в братию. Конечно, Еврейство все-таки проникает в тайны Масонства через скрытых евреев, иногда уже в 2–3 поколениях крещеных.

смотря на то, что в Западной Европе, особенно же в романских частях ее, евреи в весьма большом количестве наводнили ложи и всячески пытаются направить и мысли и силы масонов в сторону, для целей Еврейства наиболее благоприятную. Однако же скрижали масонов являются наилучшим доказательством того, что мнимая приверженность евреев к учениям масонов — просто прием борьбы; лишь за последние десятилетия эта новая тактика борьбы Еврейства с Масонством, борьбы и ранее всегда остававшейся подпольной и глухой, — сменила собой прежнюю, немногим более откровенную; еврейским интригам и влияниям обязано гибелью не одно великое начинание чисто арийского и христианского по духу Масонского Братства как в странах Запада, так и на Востоке.

Если сам собою понятен антагонизм Еврейства с Масонством, то менее понятным кажется антагонизм Папства с Масонством; но это — лишь на первый взгляд. Глубоко выродившаяся Христианская Церковь дошла на Западе до таких столпов антикультуры, как сожжение ближних на кострах во имя христианской любви, иезуитской доктрины «цель оправдывает средства», организации идейного сыска, организации кровопролитий массовых и единичных, отравлений, заговоров и т. п. Вместо того, чтобы быть фактором цивилизации, Римская Церковь грозила стать ее могилою. Ясно, что Масонство с места вступило в самую ярую борьбу именно с Римом; недаром первые ложи образовались в сердце народов протестантских, — в Англии, Германии[93].

Борясь с Церковью, Масонство усвоило мудрое правило — вооружаться тем орудием, которым владеет враг; таким образом, в Масонстве мы видим *употребление символов и церемоний,* напоминающих ритуал христианско-церковный. Это уже окончательно должно было навсегда восстановить Пап-

[93] Позиция автора явно связана с его личной принадлежностью к протестантизму. — *К. Б.*

ство против новоявленной организации: хотя и для целей возвышенных, но все же Масонство усвоило себе *систему тайности,* присущую врагам его — иезуитам и, в еще большей степени, — раввинам[94]. Не имея в своем распоряжении могущественного оружия негласности, орден никогда не был бы вправе надеяться на благополучный исход великой моральной борьбы за культуру, которую он имеет своей единственной целью; вожди ордена справедливо сознают, что негласность действий, негласность наблюдения, негласность постановлений братства, негласность решений лож и негласность применения масонами в жизни системы мероприятий, направленных к одной цели, — составляет главнейший залог их успеха, как составляла она залог громадных успехов как Папства, так, еще более, Еврейства. И чем сильнее один из этих двух врагов Масонства в каком-либо отдельном государстве мира, тем более скрытно ведут себя и вольные каменщики, соблюдая в этом отношении самую замечательную пропорциональность. Так, например, в России до половины царствования Екатерины II, великой завоевательницы польско-еврейской Речи Посполитой, масоны почти не считают нужным вовсе скрываться; но уже после присоединения Белоруссии и Литвы ложи закрываются, а при Александре I, присоединителе к России остатков Польского Королевства, — они заканчивают свое официальное существование.

Отрицательное отношение Папства к ордену, вполне явное, и еще более отрицательное отношение к нему Еврейства, всегда более или менее замаскированное, уже были сами по себе могучими факторами отрицательного отношения к Масонству и общественного мнения, и правительств различных стран. Таинственность, которою были окруже-

[94] До Екатерины Великой, точнее до 1772 г. русские масоны не считали нужным держать в тайне своих списков и деятельности; заметим, что до этого времени в России не было вовсе евреев и лишь редко встречались католические духовные.

ны действия и планы ордена, довершали картину: масонам не доверяли повсюду, несмотря на то, что дела их говорили сами за себя, как говорила повсюду сама за себя и личная репутация подавляющего большинства масонов; их подозревали как-то вообще.

Их и доныне подозревают вообще. Если обратиться к литературе русской, то можно лишь встретиться с двумя произведениями пера г-на Бутми де Кацмана и неизвестного Н. Л.[95]; в них так же трудно найти логическую связь мыслей, как и документальные данные. В этих произведениях[96] масоны обвиняются ни более ни менее как в следующих преступлениях, «составляющих тайную цель ордена»: 1) поклонение Сатане; оргии с участием лиц обоего пола, идола Бафомета (?)[97] и т. д. до оплевания самой идеи о Боге включительно; 2) служение Английской иностранной политике: весь орден создан исключительно Англией, англичанами и на английские деньги именно для того, чтобы держать в руках вселенную и всех государей Европы, начиная с великих мастеров германских лож Фридриха Великого, Вильгельма I и Вильгельма II[98]; 3) «орден вольных ка-

[95] Беренс здесь напутал. Как уже указывалось нами выше, книгу, против которой он выступает, написали совместно Н. А. Бутми и Г. В. Бутми. Кем был этот Н. А. Бутми (в литературе его часто именуют Н. Л. Бутми) — нам неизвестно, однако именно он был автором книги «Каббала, ереси и тайные общества», вышедшей в 1914 г. под редакцией Г. В. Бутми. — *К. Б.*

[96] *Н. Л.* и *Г. Бутми.* «Обличительные речи». СПб., 1906. Заодно следует указать на подобную же полуанонимную брошюру: «Из бумаг *покойного О. А. Пржецлавского.* Разоблачение великой тайны франмасонов». Москва, 1909. Первая брошюра сильно попахивает Кишиневским кагалом, вторая же — «Societas Jesu» [т. е. Орден иезуитов. — *К. Б.*].

[97] В поклонении Бафомету обвинялись в начале XIV в. тамплиеры; в XIX в., в связи с общим оживлением интереса к истории тамплиеров, этот идол стал популярен в европейском оккультизме. — *К. Б.*

[98] Император Вильгельм II на запрос своих парламентариев о том, не следовало бы ли ему выступить из Масонства, чтобы ослабить

менщиков» — союз тайных анархистов и революционеров, стремящихся повсюду и везде, во всех государствах, разрушить мораль, государственность, благонравие, церковь, благосостояние народа и т. д. из природной склонности его членов к анархии и революции. 4) Масонство и Еврейский всемирный кагал — одно и то же, и оба замышляют гибель всему крещеному миру.

В иностранной литературе найти можно еще, сверх того, обвинение масонов 5) в принадлежности к ордену иезуитов, стремящихся разорить весь мир, дабы воздвигнуть на его развалинах царство «единого пастыря среди единого стада», конечно, римско-католического.

Таковы главнейшие, хотя далеко не все обвинения, возлагаемые на масонство главнейшими врагами его, как вольными (члены Папства и Еврейства), так и невольными (невежество масс и мнительность стоящих у власти отдельных лиц). Церковная кафедра до XIX в. являлась для народных масс тем же, чем ныне является для них газета: вся обыденная жизнь округи получала и освещение свое, и гласность через уста проповедника-настоятеля; эта роль с XIX века перешла из рук Церкви в руки Еврейства, — и еврейская журналистика ныне[99] стоит во главе мировой прессы, — а тем самым — во главе мирового общественного мнения; таким образом, ни ранее, ни в настоящее время вожаки общественных настроений не были склонны настраивать его[100] благоприятно для масонства; это, в свою очередь, отражалось на отношении органов правительств разных стран и времен к масонам. Так, например, Революционно-Ком-

и без того грозное могущество последнего, в застольной речи 23 янв. 1911 года заявил: «Мои великие предки и я знаем, почему принадлежим к числу масонов!»

[99] С 1840 года, когда Великий Синедрион, в этом году собиравшийся в Кракове, утвердил и одобрил для руководства всему еврейству доклад раввина Монтефиоре о захвате евреями прессы мира.

[100] Т. е. «общественного мнения». — *К. Б.*

мунистическое правительство Парижа в 1792 году ополчилось на французских масонов, «мешавших народу укрепить основы своей свободы»; мы знаем, что у якобинцев, утративших среди угара политических зверств всякий культурный образ, укреплением свободы назывался бесконечный ряд казней и, прежде всего, истребление династии Бурбонов. Первая Империя всячески теснила масонов, в свою очередь, приписывая им даже заговоры на жизнь Наполеона I: «Эти люди именуют великие победы Вашего Величества разрушением, распространением среди человечества низменных и зверских инстинктов и массовым убийством: таково отношение их к бессмертной славе нашей великой нации, славе знамен нашего отечества и славе Вашего Величества», — пишет в 1807 г. в одном из донесений своих Фуше Наполеону. Нечего и говорить о недоброжелательстве к масонству правительства Королевского как до 1789 г., так и после 1815 г. Будучи составлено из клерикальных ханжей и казнокрадов, точно стеною каменной заслонявших свою бездарность и порочность то авторитетом Св. Церкви, то авторитетом имени августейшего монарха Божею милостию, — люди, составлявшие кадры правительства Бурбонов, не в состоянии были сочувствовать масонам, а, скорее, искренно их ненавидели; одно существование в среде глубоко испорченного и продажного «света» людей явно порядочных, являлось безмолвным вызовом существующему порядку.

Таким образом, ни Революция, ни Империя, ни Королевство не нашли в масонстве для себя опоры, хотя и не встречали с его стороны явного себе противодействия. Есть, впрочем, указания на то, что в самые кровавые дни казней великой революции некоторые из присужденных к смерти подавали тайный условный знак масонов, и таких лиц масоны спасали от смерти: это проникновение даже в среду судей, тюремщиков и других довереннейших лиц Революционного Правительства Франции 1789–1792 гг. скрытых агентов масонства если и спасло Франции много достой-

ных голов, то зато навлекло на масонство неистовый гнев всего Конвента, и от его последствий спасла масонов лишь тайна принадлежности к братству и — солидарность, в те страшные дни сослужившие каждому масону неоценимую службу. И в других государствах Масонство не раз и вовсе было запрещаемо: в Англии — в 1425 и 1560 гг. (во Франции в 1729 г.); в Голландии в 1735 г., в Австрии в 1745 г. Главнейшим поводом к изданию враждебных масонству законов в России послужили, как это ни странно, не какие-либо антиправительственные действия лож, а сплетни о фармазонских оргиях и безбожии, распространенные среди нашей праздной и невежественной придворной толпы[101] времен присоединения к России польско-еврейской Речи Посполитой, — толпы, заполоненной благочестивыми старушками, заморскими жрецами черной и белой магии, лейб-медиками из евреев и патерами из иезуитов. Списки имен масонов того времени указывают на то, что они органически не были в состоянии унизить себя до употребления против ненавистников своих того самого оружия, которое не стеснялись пускать в ход последние — против масонства.

Мы намекали уже на то, что масонство, по замыслу своему, не является отнюдь ни политическим заговором, ни сектантскою церковью, ни экономическим обществом тем паче. Оно имеет внешние обряды, напоминающие секту; устав — напоминающий политическую организацию; органы — приближающие орден к благотворительному и просветительному обществу; учреждения — дающие ему оттенок взаимострахового экономического предприятия... Но ничем этим в отдельности оно не является. Масонство есть всемирный союз людей благонамеренных, стремящихся к водворению царства правды, добра и гармонии на земле. Из этой единственной великой задачи уже, как следствие,

[101] Черта эта удачно подхвачена автором пьесы «Вольные каменщики» Безпятовым (Художественно-Литературный театр А. С. Суворина в СПб., 1910).

вытекают и все прочие задачи этого союза. Так заявляют о себе сами масоны; и ни личный состав лож, ни действия их членов не дают нам повода сомневаться в этих заявлениях, равно как не дает нам права не верить им и вся история Масонства, поскольку она нам известна.

Вследствие усиленного распространения в XX веке врагами масонства ложных сведений о нем, Верховный Совет французских лож опубликовал в 1904 г. в Париже «Declaration du Conseil de l'Ordre du Grande Orient de France». Там мы читаем следующее:

«Масонство не признает *никаких* истин, кроме тех, который основаны на разуме и науке».

«Масонство *никогда* не принимало участия в религиозных войнах, ни в аутодафе какого бы то ни было рода».

«*Ни одному* масону никогда не навязываются никакие догмы. От них мы требуем лишь одного: искреннего желания углубиться в исследование истин научных, нравственных, государственных и общественных и содействия распространению этих обретенных ими истин».

«Нравственность вольного каменщика не скована формулами *ни одного* определенного исповедания, вероучения или какой бы то ни было философской системы».

«Масонство не ищет мерок добра и зла, долга и справедливости ни в проявлениях ума человеческого, ни во вдохновениях и откровениях человеческих, полагая, на основании данных науки, что мерки эти явились результатом вечно изменяющихся функций Естества».

«Природа приготовила человечество к борьбе за существование, но она же и указывает нам на святость уз, соединяющих дитя с матерью, отцом, братом... Из этих уз проистекают обязанности наши по отношению к друзьям, старцам, членам общества, среди коего мы живем, наконец, — к отечеству и всему человечеству».

«Масонство борется с гнетом богатых над бедным: он является источником вырождения». «Масонство борется с нищетой: она доводить до преступности».

«Масонство полагает недопустимым руководствоваться принципом laissez faire[102]: он доводит до нравственного отупения».

Если вникнуть в смысл принципов, исповедуемых масонством, то следует признать, что оно является *исповеданием культуры,* т.е. верой в прогресс человеческой цивилизации, проявляющейся в мыслях, делах и словах каждого масона сообразно его индивидуальности — свободно и нестесненно. Масонство — союз этический в чистом смысле этого слова. Таким образом, членом одной и той же ложи могут одновременно быть и космополит, и патриот; и монархист, и крайний республиканец; и богач, и небогатый человек; и ученый профессор, и мастеровой; и царь, и рядовой рабочий: каждый из них волен по-своему понимать жизнь и, сообразно с этим, действовать. Но при этом каждый из них берет на себя обязанность, во-первых — *совершенствовать* эту жизнь в сфере своего влияния, по мере сил и уменья, и — совершенствовать свои собственные понятия об этой жизни; во-вторых, он обязан стараться, познав новую ступень истины, *применять* ее житейские веления по мере всех сил своих, нелицемерно и ревностно. Поэтому масоны отстраняют от себя людей закоснелых, не стремящихся к анализу своих догм путем размышлений: масоном не может быть человек неискренний с самим собою, склонный к самообольщениям и самообманам, софизмам в жизни и в душе. Масоном не может быть также человек апатичный или же не склонный видеть смысл в прогрессе человечества. Всякий масон — культуртрегер по призванию, охранитель, поборник и носитель света чистой культуры без мутной примеси какого бы то ни было фанатизма: церковного ли, государственного ли, расового ли или другого.

Таковы чисто нравственные требования, выставляемые орденом к желающим поступить в его число новичкам. Из них явствует, что лишь в век опасения за будущее челове-

[102] Невмешательства (франц.). — *К. Б.*

ческой цивилизации мог создаться особый орден, имеющий своей единственной задачей охрану ее интересов и ее существования на всем земном шаре от враждебных ей элементов; и только в уме фанатика науки могла зародиться гениальная идея создания такой грандиозной по своему замыслу организации[103].

В разгар реформации фанатик Папства Лойола создал иезуитский орден, религиозно-политический, международный, чаще всего действовавший тайно. И таким же образом возник в дни гонений и рассеяния иудейской нации по всему лицу Европы основанный фанатиками своей национальности еврейский орден раввинов-талмудистов. Основатели Еврейства движимы были беззаветною любовью к Родине и страхом за будущее *единоплеменцев*. Основатели современного Папства движимы были беззаветной верой в догматы Святой Католической Церкви во главе с наместником Христовым и опасснием за будущее душ (спасение) *единоверцев*, т. е. совокупности многих племен и народов.

Еще шире размах Масонства: его основателями руководила любовь ко всем людям, ко всему *роду человеческому*, и фанатическая вера в лучшее будущее его, — опасение за это будущее, и страх за то, что светоч по пути к этому лучшему будущему, ведущий все человечество, светоч свободной науки может погаснуть[104]. Масонство следует признать великим порождением гения величайшего арийского народа.

[103] По последним данным масонов разных наименований в Европе, Америке и Австралии более 2 миллионов; из них в одной Германии — 56 000, а в С. Америке 1 392 000. Лож во всем мире насчитывается 25 197, при 169 Великих Мастерах; в рядах масонов 14 монархов и 10 президентов республик.

[104] Судьба Галилея и прочих мучеников просвещения, начиная с Джиордано Бруно, указывает на то, до чего способно довести человечество *господство догмы* над свободным разумом; с другой стороны, страдания пролетариев являются результатом *господства капитала* над свободой труда. Рим воплощает одно, Еврейство — и первое, и второе начало; но оба они враждебны культуре, а потому являются врагами ма-

Автор настоящей брошюры не располагал при ее составлении ни в количественном, ни в качественном отношении достаточными данными для исследования масонского вопроса, хотя бы только с одной лишь чисто исторической точки зрения. Возможно, что выводы его скромных наблюдений и исследований ошибочны с начала до конца. Это зависит прежде всего от ненадежности источников: всякий масон, вступая в ложу, приносит великую клятву в том, что никоим способом не вынесет за ее стены ничего слышанного или же виденного им в среде масонов, даже в том случае, если бы он ушел из ордена. Таким образом, все, что ни становится доступным для постороннего исследователя, вдвойне не заслуживает доверия: если оно исходит от одного из масонов, то масон этот или умышленно затемняет своими писаниями и россказнями истину, — или же он изменяет своей клятве и доверию собратьев — и в этом последнем случае и подавно не заслуживает решительно никакого серьезного внимания со стороны серьезного исследователя. Непроницаемость масонства для непосвященных усиливается в особенности тем, что, судя по общим указаниям как благожелателей, так и врагов масонского братства, далеко не всякий брат посвящается в тайны братства: лишь долголетний искус в умении молчать, искус в искренности направления ума и сердца, долголетнее сотрудничество на разных ступенях и должностях братства постепенно открывают отдельным братьям путь к проникновению в святая святых масонства. Настоящая брошюра есть не что иное, как попытка разгадать ребус по одной-другой частичке его, которая открыта для глаз любого профана, внимательно вдумывающегося в явления истории и сопоставляющего их с явлениями современной жизни. Догадка автора может быть верна, а может быть и наоборот, — и, скорее всего, последнее, так как нельзя не повторить еще раз, что

сонства. По тем же причинам врагами Масонства являются на Востоке — Ислам, а в Новом Свете — «Короли Биржи», тресты и миллиардеры.

среди многих десятков тысяч страниц литературы о масонах и о масонстве или «Царственном Искусстве» с трудом находишь одну-другую, действительно заслуживающую обсуждения беспристрастным исследователем.

Недостаточность и ненадежность источников не позволяют нам уяснить себе с достоверностью истории Масонства не только в целом его, но хотя бы на одной лишь территории Российской империи. Все, что можно сказать по этому вопросу, это то, что вся история русского Масонства распадается на периоды до 1822 г. и — после этого года, ознаменовавшего собою исчезновение масонских лож из поля зрения постороннего наблюдателя на целый век. Появились же они на горизонте русской жизни в 1722 году, после закрепления за Россией отошедших к ней от Швеции Прибалтийских провинций, в которых (Венден, Пернау, Рига, Дерпт, Аренсбург, Нарва, Ораниенбаум, Выборг) масонство, как и во всей Скандинавии XVII-XVIII веков, было сильно распространено. Моральная зависимость Российских лож от Шведских (директориальной в г. Онсмаре) продолжалась до 1754 года, после чего русское масонство было признано самостоятельным, как достаточно укрепившееся. Ровно [через] 50 лет после появления масонства в России, в 1772 г., в ложи начинают притекать новые силы с Запада; присоединение огромных областей к Империи в 1772 г. (Динабург, Могилев), в 1793 г. (Новогрудок, Минск, Житомир и Каменец), в 1795 г. (Митава, Либава, Гольдинген, Пильтен, Вильно, Ковно, Гродно), в 1807 г. (Белосток), и в 1813-1815 гг. (Варшава, Плоцк, Августово, Модлин, Калиш, Вроцлавск, Пулавы и много других культурных центров) — привело к притоку массы польских культурных сил в недра русского общества; средоточием же этих сил в то время были польские масоны, именно в то время боровшиеся против самого антикультурного из всех тогдашних государственных строев в мире, — клерикально-еврейского хозяйничанья правительства Речи Посполитой. Император Петр III был масоном с 1762 года, Павел

I с 1796 года, а Александр I с 1803 года. Стеснительные же для масонства действия со стороны русских Государей наблюдаются при Императрицах Елисавете Петровне и Екатерине II, не находивших лично, вследствие образа жизни Двора, симпатии у масонов. Первое следственное производство, направленное к выяснению деятельности масонства, мы видим в России в 1747 г., велось А. И. Шуваловым и не имело никаких результатов. В 1758 г. М. С. Олсуфьеву было поручено вновь проникнуть в смысл масонской деятельности. Олсуфьев проникнул и доложил Государыне, что «действия сих метров и гранметров непонятны и безрассудны суть». В 1768 г., при воцарении Екатерины Великой, она, зная о принадлежности своего покойного супруга к ораниенбаумской ложе, первым делом велит допросить Волкова[105] о ее личном составе и планах. Симпатии масонов к томившемуся в заключении с пеленок Иоанну IV, которого, как известно, еще Петр III искренне хотел провозгласить своим соправителем, стали досконально известны после дела Мировича[106]. Но лишь донесения об усилении просветительной деятельности масонства в Москве и в Балтике заставил ее, наконец, решиться на резкий шаг: указом от 23 января 1786 г. ложи объявлены ею «уничтоженными», а в 1792 г. приказано арестовать В [еликого] Мастера Новикова[107]. Вскоре после ареста его идейного преемника Кре-

[105] Дмитрий Васильевич Волков (1727 (1718?) — 1785) — государственный деятель, сенатор. Личный секретарь Петра III в 1761–1762 гг. Вместе с Петром III был членом Ложи Постоянства в Ораниенбауме (1762). — *К. Б.*

[106] Василий Яковлевич Мирович (1740–1764) — подпоручик Смоленского пехотного полка. Неся караульную службу в Шлиссельбургской крепости, узнал, что «узником № 1» в ней является наследник престола Иоанн IV Антонович (Иоанн III). Мирович попытался освободить Иоанна, однако тот был убит тюремной стражей, а сам Мирович казнен. — *К. Б.*

[107] Николай Иванович Новиков (1744–1818) — издатель, один из ли-

четова[108] в 1794 г. Екатерина II скончалась. В 1799 г. император Павел I, хотя и сам масон, внезапно издает указ об «искоренении» масонства в России: к этому мнительного государя побудил донос, будто пять лет тому назад масоны участвовали в заговоре на жизнь Екатерины В. и будто жребий «извести ее» пал тогда на масона же Лопухина[109]. Указ этот в 1802 г. был вновь формально подтвержден указом Александра I, но, благодаря своей редакции, на самом деле лишь ослабил запрет участия в ложах. Но, наученные прошлым своим, масоны все сгущают покров тайны над ложами, и в 1822 г., ровно [через] 100 лет после своего появления на арене русской жизни[110], масонство исчезает с нее вновь на целых 100 лет (рескрипт Александра I 1822 г.). Вскоре после того исчезает из жизни и последний масон на троне России, таинственный старец Кузьмич народных легенд — сам император Александр I, и о масонстве у нас решительно ничего более не слышно — оно сразу замерло, и на месте десятков «лож» и «мастерских» современники императоров

деров русского масонства. В 1792–1796 гг. — в заключении в Шлиссельбургской крепости. — *К. Б.*

[108] Федор Васильевич Кречетов (1743–1807) — писатель, издатель, общественный деятель. В 1793 г. осужден на бессрочное заключение в Петропавловской (затем — Шлиссельбургской) крепости. Освобожден по амнистии в 1801 г. — *К. Б.*

[109] Иван Владимирович Лопухин (1756–1816) — сенатор, один из лидеров русских масонов, известный масонский писатель. — *К. Б.*

[110] Последние более или менее явные акты масонства в России мы видим в основанных по его планам крупнейших очагах народного образования в тогдашней России: Дерптском и Виленском университетах, Петербургском педагогическом институте, многочисленных лицеях во главе с Царскосельским, Каменец-Подольским и, наконец, знаменитой в свое время «Главной Школой» в Варшаве. В числе основателей большинства благотворительных обществ в России встречаются имена масонов. Неудачной следует признать затею освобождения прибалтийского крестьянства без земли в 1816–1819 годах, усилиями лож проведенную в жизнь. Масон гр. Ланской в 1861 г. избегнул повторения этой ошибки.

Николая I и его наследников находят лишь брошенные исчезнувшими неведомо куда «мастерами», «подмастерьями» и «учениками» их «инструменты», таинственные, непонятные, и — по выражению веселого двора императриц Елизаветы и Екатерины II — «благонелепые и противуразумные», катафалки, гробы, черепа и кости[111].

На месте очагов Масонства, рассеянных по всей России от Саратова до Калиша и от Або до Каменца Подольского и ярко пылавших с 1722 по 1822 г., после этого периода времени самый зоркий глаз уже не видит ничего, кроме хладных и наружно вполне остывших пепелищ.

Но вот еще не прошло ста лет со времени официального закрытия масонских лож в России и не настал еще юбилейный 1922 г., как из потухших пепелищ начинают показываться тлеющие искры. Во многих изданиях — варшавской, столичной русской и балтийской немецкой повременной печати появляются передовые статьи, написанные стилем масонским и с употреблением лозунгов масонства, незаметных для рядового читателя, но легко узнаваемых не только для каждого масона, но и для историка-дилетанта. В «Русском знамени»[112] в 1909 г. появляются заметки весьма странного характера. Под заглавием «Скандал в масонстве» «Русское знамя» сообщает о происшедшем расколе среди петербургских масонов. По словам «Русского знамени», раскол проявился в отделении редакции газеты «Последние новости» от редакции газеты «Вечер» с бывшим членом Государственной Думы Кедриным[113] во главе.

[111] Тут Беренс определенно не прав. Масонская работа продолжалась многие десятилетия после запрета 1822 г. и действительно «угасает» лишь в последней трети XIX в. См.: *А. И. Серков.* История русского масонства XIX века. СПб., 2000. С. 245-290 («Российское масонство под запретом»), а также: *В. С. Арсеньев.* Воспоминания. Дневник. Материалы семейного архива. Генеалогия рода Арсеньевых. СПб., 2005. — *К. Б.*

[112] Известный орган черносотенцев, выходивший в 1905–1917 гг. — *К. Б.*

[113] Евгений Иванович Кедрин (1851-1921) — присяжный поверенный, защитник на многих политических процессах конца XIX — нача-

Корреспондент «Р.С.» (т. е. «Русского слова». — *К. Б.*) посетил г. Кедрина, который *заявил, что во всем сообщении* «Русского Знамени» верно только *одно:* что он действительно принадлежит к числу масонов. Остальное он назвал *ложным доносом.* По словам г. Кедрина, в Петербурге *нет ложи масонов,* хотя он допускает существование отдельных масонов. Г. Кедрин утверждает, что на Западе, в особенности во Франции, масоны никогда не были так могущественны, как в наше время. Г. Кедрин с большим одушевлением разсказывает о тех овациях, с которыми его встретили на всемирном конгрессе масонов в Париже после его избрания в члены Государственной Думы. Отдельные масоны тщательно скрывают свою принадлежность к числу каменщиков.

«Черносотенцы, — закончил Кедрин, — стараются всех уверить, что освободительное движение в России вызвано масонами. Это совершенно неверно».

В том же году в Петербургском Малом театре ставится в начале 1910 г. пьеса «Вольные каменщики», имеющая огромный успех несмотря на то, что ни с идейной, ни с исторической стороны она этого успеха отнюдь не заслуживает. Князь Мещерский[114] в своем «Гражданине» помещает вес-

ла XX в., общественный деятель. Депутат I Гос. Думы от С.-Петербурга. Один из основателей Партии народной свободы. С 1919 г. в эмиграции. С 1905 г. — активный участник масонского движения в России. О скандальном интервью Кедрина газете «Русское слово» (1908. 8 ноября. № 260), в котором он признал свою принадлежность к масонству и заявил о том, что имеет степень мастера, см.: *А. И. Серков.* История русского масонства. 1845-1945. СПб., 1997. С. 104-105. В результате последовало решение о «временном усыплении» (закрытии) лож. — *К. Б.*

[114] Князь Владимир Петрович Мещерский (1839-1914) — журналист, беллетрист; внук Н. М. Карамзина. Издатель журнала «Гражданин» (с 1872), в котором сотрудничал Ф. М. Достоевский. Известен не только своим крайним политическим консерватизмом, но и гомосексуализмом. Вл. С. Соловьев назвал его «Содома князь и гражданин Гоморры». — *К. Б.*

ною 1909, 1910 и 1911 годов ряд статей о масонской «опасности». Миссионер о. Айрасов[115] своей докладной запиской в феврале 1909 года обращает особое внимание Св. Синода на масонство в России. Органы администрации нашей также начинают интересоваться: за краткую заметку о масонах газета «Вечер» была оштрафована С.-Петербургским градоначальником на 500 рублей, а «Русское слово» — Московским на 1000 рублей; с другой стороны, несколько лекций M-me Соколовской, специалистки по истории русского масонства, читанные ею в С.-Петербургском Археологическом Институте в 1910 году[116], лекция г. Максимова в Русском Собрании в С.-Петербурге в 1911 г. и ряд докладов других — в зале Тенишевской гимназии и других публичных местах — возбудили среди столичного общества интерес весьма большой. «Новое время» поместило в 1910 и 1911 году ряд статей[117], трактующих о фактическом возрождении у нас масонства под видом разных «лиг» и «обществ» — философских, теософических, оккультических и других[118]. XX век, начало

[115] Несомненно имеется в виду известный миссионер, профессор С.-Петербургской и Московской Духовных Академий Иван Георгиевич Айвазов (1872–1964), автор бесчисленного количества противосектантских сочинений. — *К. Б.*

[116] Т. О. Соколовская читала лекции о масонстве в том самом институте, который когда-то заканчивал (но, видимо, не закончил?) Беренс. Она была действительным членом С.-Петербургского и Московского Императорских археологических институтов. См.: *Д. Д. Лотарева* Предисловие // *Соколовская Т. О.* Русское масонство и его значение в истории общественного движения. М., 1999. С. 4. — *К. Б.*

[117] Особо отмечу статью г. Эль-Эс въ № 12496 от 24 декабря 1910 г., в три столбца, под заглавием «Благодетельное Учреждение».

[118] Только усиленным интересом к масонству среди современного русского общества можно объяснить успехи в Москве и др. городах России в 1909–1910 гг. некоего д-ра Персича, по-видимому, наглого проходимца, «вербовавшего» в масоны простодушных и щедрых россиян. Как известно, посвящение в масоны в действительности может иметь место только в ложе, причем необходимо участие не менее 9 мастеров. Персич уже в 1910 г. быль демаскирован масонами в Венгрии и в Рот-

которого ознаменовалось в истории человечества завоеванием целой стихии, грозит стать *началом новой эры в смысле международном: эры космополитической.* Революция в этом именно направлении — в полном разгаре во всех странах мира, хотя она и не похожа на революции минувших веков: баррикады заменены забастовками, пушки — типографскими станками, знамена — газетами, а ордена и медали — ассигнациями и монетами; решительные битвы подготовляются не в штабах, а в школах, и полем сражений служит повсюду книга, журнал, лекция и митинг; международный кредит, биржи и экономические рынки стали объектом мировой борьбы в человечестве, а не короны и царства; за них оно борется уже не стратегией да дипломатией старых времен, а займами, акциями, страховыми союзами, тарифными ставками и т.д. Местные государственные власти, все еще пытающиеся базироваться на одряхлевших нормах территориального права, все более теряют свое значение и силу, не будучи в состоянии удержать в рамках закономерности проявления борьбы национальной, классовой и исповедной, так как борьба эта уже нигде не ограничивается пределами одного данного государства: это — *мировая борьба за культурное господство лучшей части человечества над темными его массами. Масоны создали под видом «лож» кадры для всех, кто в наступающий век Великой Смуты готовы стать под знамена цивилизации.* Масонство в этом смысле заслуживает серьезного внимания всякого государственного деятеля, являясь великой силой.

тердаме, откуда скрылся от их преследования за океан, где и ищет себе спасения в настоящее время. [Хаим Исаак Завелович Персиц (1877 –?) — еврей (на короткое время принял крещение, затем вернулся в иудаизм), получил философское образование в Европе; авантюрист и провокатор, агент немецкой тайной полиции. Занимался шантажом, ложными доносами. Действительно пытался в 1908 г. создать в Москве масонскую ложу. Вопреки прогнозу Беренса, в 1912 г. Персиц вернулся в Россию. См.: *А. И. Серков.* Русское масонство. 1731-2000. Энциклопедический словарь. М., 2001. С. 635-636. — *К. Б.*]

В задачу автора настоящей брошюры не входить расследование вопроса о том, в каком положении находится масонство в настоящее время в России, а равно и вопрос о том, насколько желательно в интересах нашего отечества выступление вновь на арену русской общественной деятельности Масонского Братства с его ложами после столетнего погружения своего в мрак исторических потемок. Необходимо лишь удостоверить несомненный факт, что интерес нашей интеллигенции к «Великой Царственной Науке вольных каменщиков» растет с каждым днем, и, тем самым, вопрос о русском масонстве и русских масонах назревает; и, судя по всему, весьма возможно, что в ближайшие годы вопрос этот может настоятельно потребовать своего законодательного разрешения в том или ином смысле[119].

[119] В наше время Масонство является не только разрешенной официально, но зачастую и особо покровительствуемой организацией во всех государствах земного шара; исключение составляют Австрия и Россия, где масоны прервали всякие связи с Правительством: явление безусловно грозное в высшей степени и заслуживающее внимания правящих сфер в России. Туземцы Китая (обреченного на раздел и порабощение) не допускаются в Масонское Братство, тогда как даже жалкие государства негров не лишены его участия: так, например, в Либерии имеются 5 лож при 1 Великом Мастере, в С.-Доминго (Гаити) — 7 лож, а во всей Америке насчитывается до 29,000 масонов цветнокожих в 1,279 ложах при 33 Великих Мастерах.

Приложение 2

Эдуард Беренс
Центр и государственные границы России
в XX столетии
(философско-исторический очерк)[120]

> Точка зрения большинства есть единственный источник всего, что называется у людей истиной.
>
> *Гоутама Будда*

Соответственно изменившимся условиям международной жизни человечества, мы в XX веке вступили в эпоху всемирного политического равновесия государств; европейская система государств перестала быть ареной истории по преимуществу, и судьбы народов вселенной стали зависеть уже не от одних тех центров политической мысли, которые создались на европейском континенте, но и от тех, которые уже возникли и в Америке, и в Азии, и которые постепенно и равномерно нарождаются и в прочих частях света. Усиление международного значения каждого из таких национальных центров отныне прямо пропорционально реальной, т. е. объективной ценности тех национальных величин, которых представителем является каждый из этих центров по сравнению с суммою культуры всего прочего человечества; тогда как еще на нашей памяти степень международного влияния того или иного национально-культурного очага определялась почти исключительно взаимоотношением его лишь с ближайшими соседними такими же центрами: Константинополь по отношению к Бахчисараю, Бухаресту, Каиру, Тунису и Алжиру являлся еще недавно таким же солнцем в системе звезд, его окружающих, каким являлся ранее

[120] Издание автора. С.-Петербург: тип. В. С. Бороздина, 1911.

Пекин по отношению к Киото, Сеулу, Аннаму и Тонкину и каким является доныне Лондон по отношению к Оттаве, Капштадту, Калькутте и Мельбурну. Государственные организмы, как и всякие другие, подчинены точным законам природы; законам неодолимым, которых действие в любой момент истории человечества ясно и понятно для всякого, кто интересуется их изучением.

Пар, электричество и пресса за несколько последних десятилетий сплотили человечество, усилив биение политического пульса вселенной до степени ранее небывалой; последствием приближения друг к другу различных культурных созвездий явилось то, что сравнительно менее яркие между центрами этих созвездий померкли или даже потухли: так померкла слава столицы богдыханов, падишахов и шахиншахов; так политически потухли столицы многих арабо-берберских, среднеазиатских, индокитайских и корейского монархов. Однако, как при столкновении друг с другом звезд развиваются новые тепловые и световые центры, так и при столкновении различных культурных миров человечества образовались и на наших глазах образуются новые солнца с системами созвездий: на Дальнем Востоке, в Австралии, в Южной Африке, в Индии и в Южной Америке.

Законы физические, по которым происходит процесс образования новых национальных формаций на останках разлагающихся старых, так же просты, как и все законы, в силу которых происходят пертурбации во всем прочем материальном мире. История разложения таких великих государственно-международных констелляций, какими были древняя Персидская монархия, Рим, Византия и Стамбульский халифат, являет совершенно одни и те же перипетии: сначала — гипертрофия центра и аномальное расширение периферии государственного организма в одном каком-либо ее месте; затем — переутомление центра от напрасных усилий удержать кровообращение в этом месте организма и не дать ему гангренироваться; затем — в лучшем случае — ампутация истощающего окраинного нароста, а в худшем — гибель

всего организма. Так погибла монархия Дариев и Ксеркса в бесплодных усилиях удержать за собою балканскую окраину под ударами балканского же полководца; так погиб Рим — после веков тщетной борьбы за владение могилами легионов Вара и Траяна; так погибла и Византия в борьбе за Левант; так гибнет Стамбул в борьбе за Аравийские окраины и Пекин в судорожных усилиях удержать за собою ламайские и мусульманские окраины империи богдыханов.

Но ни одно из правительств падающих колоссов-государств не справляется с историей и ее законами. Если предположить, что в Индии, в Австралии, в Африке или в Канаде сегодня восстал бы призрак, который начертал бы на стенах Лондона слова «мани — факиль — фарес»[121], то конечно и он не уберег бы Великобритании от верной конечной гибели даже после того, как она претерпела бы свои Мукден и Цусиму. Это — тоже один из вечно повторяющихся в своих проявлениях законов истории человечества, основы которого, к сожалению, кроются в самом существе человеческой природы[122].

Но тем не менее нельзя, любя свою Родину, не задумываться над теми или иными симптомами, предвещающими ее грядущее. Вредна мнительность; но еще вреднее для больного ослепление и излишняя самоуверенность. Ибо и то и другое — следствие невежества и слабоволия; следствие неумения или опасения глядеть истине прямо в лицо. Ни одна великая держава до России не существовала дольше весьма немногих столетий, а большая часть их существовала

[121] Точнее — «мене, мене, текел уфарсин» (арамейск.) — слова из Книги Даниила (5: 5, 25-28), появившиеся на стене дворца вавилонского царя, осквернившего во время пира священные сосуды из иерусалимского Храма. Пророк Даниил объяснил значение этих слов как пророчества о гибели Вавилонского царства. — *К. Б.*

[122] Продажа Россией в 1857 г. своих американских владений, возвращение ею в 1742 г. Персии излишне удаленных двух окраин и оставление в 1647 г. завоеванного нами Азова были актами исключительного государственного счастья.

всего несколько десятилетий. Следует ли нам надеяться, что наше отечество в том виде, в каком его обосновали великие Петр и Екатерина, будет долговечнее? И нет ли в его государственном организме уже теперь ран и изъянов, грозящих ему смертельной опасностью? И прежде всего: все ли сделано нами для того, чтобы вступить в наступающую эпоху **всемирного** политического равновесия на арену международной жизни XX века в качестве сильного и жизнеспособного государственного организма, гармонично развивающегося на своей периферии вокруг здорового культурного национального центра? И если — нет, то где именно самое больное место этого организма?

Неслыханная скорость, с которой печать, а равно электрические и паровые пути сообщения открыли новую эру мировой политики, застигли, можно сказать, врасплох современное нам человечество. Исторически постепенно слагавшиеся вокруг своих естественных центров государственные организмы стали терять внутреннее равновесие: близкое стало сравнительно далеким, а далекое приблизилось в десятки раз. Из весьма многих частей Европейской России сообщение стало внезапно, после постройки В. Сибирского и Оренбург-Ташкентского путей, и затруднительнее, и медлительнее, чем с сердцем полумифической поднебесной империи. Вести из Камчатки и с Памиров стали доходить быстрее, чем из одной части любой губернии в другую... ежедневный обмен корреспонденций между большими очагами культуры сблизил и породнил, например, янки с москвичом более, чем тот же москвич когда бы то ни было близким себя чувствовал с родным ему по крови и преданиям жителем подмосковной же деревни. Миллионные армии стали с невиданной быстротой переноситься через целые материки, моря и океаны... Падение биржи в С.-Франциско стало для обывателя Владивостока или Одессы событием более важным, чем неурожай целой области на родине...

Все равнодействующие силы, которые раньше учитывались политиками в качестве основных данных любой под-

лежащей разрешению международной формулы, подвергаются полной перетасовке и переоценке...

Весьма извинительно растеряться в калейдоскопе шатких и лихорадочно сменяющих друг друга политических комбинаций новой эры; ведь в те годы, когда нынешние руководители судеб народов получали свое образование, нигде не учили ничего ни о значении биржи в политике; ни о шестой великой державе — прессе; ни о существовании самом (не говоря уже о роли) и об организации бестерриториальных международных культурных организмов, подобных еврейству, папству и масонству; не учили в этих школах даже отечествоведению. Увлекаемый быстрым потоком мирового прогресса ум наш, как утопающий за соломинку, цепляется за последние остатки того, что еще не изменилось с добрых старых времен. Каждый из нас полагает себя призванным оберегать государственный организм от потрясений; и хотя мы беспомощно недоумеваем при сознании того, что внутренняя непонятная для нас лихорадка истощает этот организм, то зато тем усерднее мы хлопочем о внешней сохранности его: целость государственной границы становится доминирующим символом веры. Ведь в непонятных политических формулах, в новую эру подлежащих решению, одна-единственная величина лишь осталась неизменной, постоянной, понятной и привычной: очертания государственной территории; это — величина бесспорная, на которую мы с детства привыкли опираться как на исходную точку для решения любой политической задачи[123]. Вот в чем кроется причина тому, что сохранение целости государственного рубежа выступает на первый план всегда, когда речь идет о национальной чести, о начале войны, о нарушении интересов одного государства другим, о защите отечества...

[123] Хотя и это не всегда; так, например, только недавно открылось, что южная граница губ. Енисейской и Иркутской на основании договора с Китаем 1727 г. должна находиться южнее *на целые сотни верст* в Урянхае, стране единственной в по обилию золота.

И чем более отстала от прогресса всего человечества данная нация, тем охотнее в ее представлении смешиваются реальные ее интересы с казовыми[124] именно в вышеозначенной сфере. Нам зачастую бывает невдомек, что граница государства устарела; что дальнейшее сохранение ее очертаний именно и является главной причиной истощающей весь государственный организм лихорадки; причиной неправильного кровообращения и в нем и в соседних с ним организмах. Но ясно, что нельзя в старые меха лить молодое вино. XX век открыл собою новую великую эру политики: эру всемирного, международного равновесия.

Мы знаем, с одной стороны, что аналогичные с настоящим историческим моментом побуждения заставили и Иоаннов, и Петра и Екатерину весь век свой добиваться исправления государственной границы России как на юге, так равно и на западе в смысле приращения территории ее вплоть до устойчивой естественной границы великой русской равнины. Но, с другой стороны, нам досконально известно, что именно политика захватов и авантюр на окраинах погубила поочередно все великие империи минувших веков: не следовало римлянам и византийцам отдалять излишне своих границ от Средиземного моря с его водными путями сообщения, прочно связывавшими с центром все окраины, не следовало разворашивать сонма варваров, живших в бассейнах Северного и Балтийского, Красного, Персидского и Каспийского морей. Не следовало древним персам пускаться в заморские авантюры на поля Скифии и Марафона; не следовало Филиппу Испанскому посылать Великой Армады на Британские острова. И т. д., и т. д. Исторические ошибки оттого именно столь понятны, что систематически повторяются человечеством. Ошибка у всех поименованных правительств в данном случай одна и та же: целью их стремлений являлось установление не границы естественной, соответствующей изменившимся политико-

[124] Т. е. «случайными». — *К. Б.*

экономическим и расово-культурным потребностям всего государственного организма, а наоборот: они невежественно нарушали естественную гармонию государственных организмов, не рассчитав силы центробежных противодействующих элементов, истощая чрезмерно по направлению одного какого-либо радиуса ту центростремительную силу, которую сердцевина всякой нации по возможности расчетливо, равномерно и планомерно должна прилагать к периферии всего своего государственного влияния.

Явственно, что здравая политика, как окраинная внутренне-государственная, так и внешняя между-государственная, есть лишь та политика, которая основана на вычислениях, по возможности точных, всех средств и потребностей государственного организма как гармоничного создания природы. «Равнодействующая» различных направлений сил должна указать тот путь, по которому кормчие государственного корабля обязаны направлять его ход. Если бы Петр Великий правил Россией на сто лет долее того, сколько он процарствовал, то возможно, что наша финляндская окраина ныне являлась бы совершенно обрусевшей частью Империи, припаянной к ней густой сетью путей, и что ныне в норвежских фиордах мы бы уже давно обладали теми незамерзающими выходами в открытый океан, которые Потемкин искал близ Стамбула, а Алексеев где-то близ Пекина. Но если бы предположить, что влияние Потемкина на судьбы России могло продолжиться еще на полстолетия, то следует думать, что центр Российской Империи находился бы ныне не на чухонских сумрачных топях, а где-либо на благодатных берегах внутреннего моря, еще в старину именовавшегося «Русским», и что ключи Босфора, Дарданелл и Суэца были бы, может быть, в руках наших так же, как и ключи Гроба Господня: не это ли самое предлагал Александру I Наполеон? Вот насколько решающими могут оказаться для хода истории целых народов умозаключения избранников Рока. И несомненно, что эти и этим подобные умозаключения были выводом из ряда данных, соображе-

ний и надежд, которыми жив бывает каждый государственный ум: лучшее доказательство того, насколько изменчивы бывают запросы политических эпох, сменяющих друг друга, и сколь ошибочно было бы настаивать на бесспорности делаемых из них выводов.

Предки наши придали государственному организму нашего Отечества такую внешнюю территориальную форму, которая приблизительно в достаточной степени удовлетворяла потребностям этого организма в только что минувшую эпоху международного общения: эпоху *европейского* равновесия держав. И действительно: наша европейская граница прочно упирается, точно изба на срубе, на четыре моря. Это — главное; просветы между этими четырьмя устоями забаррикадованы[125] в большей или в меньшей мере горными громадами Кавказа, Карпат и Скандинавских отрогов; нижнедунайские, литовские и лапландские топи и дебри дополняют контур. Если и верно, что со стороны Австрии нам не хватает для симметрии Червонорусского угла[126], а с другой стороны мы слишком врезались в Германию только обузящим Русь польским клином (эти недочеты нашего европейского рубежа уже столетие нарушают его гармонию), то несомненно, что при первом международном столкновении они немедля исчезнут: весь бассейн Вислы целиком перейдет в одни руки — без особого проявления действительно глубоких национальных чувств как со стороны приобретшего лишнее, так и со стороны уступившего свой излишек собственника — соседа. Аналогичная судьба готовится историей бассейнам рек Немана, Прута и Амура.

Равным образом, сухопутная наша граница на Кавказском перешейке если и страдает излишнею выпуклостью, то все же может в общем итоге экономических и политических соображений быть названа почти идеальной; конечно, в силу местных условий никогда Закавказье для Руси не пе-

[125] Т. е. забаррикадированы. — *К. Б.*.
[126] Т. е. Галиции (Червонной Руси). — *К. Б.*

рестанет быть не чем иным, как колонией, а зачастую будет лишь обузою; но зато владение им дает нам нераздельное господство над всем бассейном Каспия. То же самое следует сказать и о туркестанской границе нашей в отношении господства над бассейном Аральского моря, хотя, конечно, спрямление ее вдоль Гиндукуша при удобном случае не может не быть желательным, равно как желательно и скорейшее усиление внутренних уз между Туркестаном и бассейном Волги: сгущение сети путей сообщения вокруг Каспия, Арала и Балхкаша[127]; уничтожение Хивинского и Бухарского престолов[128]; поддержание изоляции туземцев от прочего мусульманского мира путем предоставления им автономии.

Только при условии систематического выполнения нами **этой** программы может считаться осмысленным и полным интереса наше владычество над чужеродной, для колонизации северянами малопригодной, многомиллионной сплошь мусульманской окраиной. Если, однако, мы в ней будем вести ту самую политику, которую мы вели в Польше, то во избежание таких же бесцельных жертв русской кровью и деньгами, которые мы понесли в Польше в 1795, 1812, 1831, 1863 гг., и во избежание непрерывных расходов на содержание в мятежной стране усиленных военных и полицейских сил, крепостей и тюрем, — как это имело место в Польше в течение целого столетия, — конечно, разумнее и расчетливее было бы немедля самим добровольно отступить на линию Кара-Богаз — Арал — Балхаш — Зайсан, — точно так же, как безусловно выгоднее было в свое время предоставленное Венским конгрессом власти Александра I автономное Царство Польское обменять на устья Немана и восточные предгорья Карпат, что имело бы своим по-

[127] Т. е. оз. Балхаш. — *К. Б.*

[128] Отметим, что с 1911 г. Бухарский эмир становится почетным членом того самого Общества русских ориенталистов, в работе которого участвовал Беренс. — *К. Б.*

следствием значительное уменьшение процента иноверцев в нашем национальном организме и естественное спрямление государственной границы к очевидной выгоде России не только со стратегической точки зрения.

Вот в кратких чертах характеристика той половины (меньшей) сухопутной границы нашего отечества, которая играла роль в истории его судеб в эпоху европейской системы равновесия. Вторая, большая половина до самого последнего времени, т. е. до наступления эпохи всемирного международного равновесия, существенного влияния на международную роль нашей нации не имела: подобно Кортесу, Магеллану и Писарро, наши русские конквистадоры Ермак, Поярков, Хабаров, Муравьев, Дежнев завоевали для своего отечества полконтинента, не оказав на первых порах заметного влияния на изменение международного положения всего государства.

Однако как только новая эра стала вступать в свои права, завоевания иберийцев отпали от метрополий; изменилась сеть мировых путей сообщения, и изменились равнодействующие на карте вселенной. Сила притяжения Нового Орлеана и Нью-Йорка вовлекла Кубу и Порторико[129], а сила притяжения Сан-Франциско — Филиппины в систему с<еверно>-американского национального центра, оттягав их от удалившегося Мадрида; по той же причине остатки колоний португальцев не сегодня — завтра неминуемо и окончательно отпадут от Лиссабона, будучи привлекаемы неудержимо более сильными культурно-экономическими системами, т. е. теми очагами, которые ныне столь ярко светят близ Северного моря.

Конечно и завоевания русских подвержены общим законам. Вовремя и безболезненно для Российского государственного организма отпали от него еще полвека тому [назад] наши американские владения; затем Цусимские острова и Курильские; наконец, недавно, менее безболезненно

[129] Т. е. Пуэрто-Рико. — *К. Б.*

уже, — пол-Сахалина. Следует ли нам думать, что этот процесс остановился? Или, может быть, настоящие формы нашей государственной территории в восточной ее половине приняли, наконец, достаточно устойчивые очертания, и равнодействующие, исходящие, с одной стороны, из Сан-Франциско, с другой — из Токио, и с третьей — из Пекина, долгие годы останутся точным контр-балансом равнодействующих, исходящих из Европейской России? И если нет, то чья перетянет и — на какое расстояние?

Последняя наша война на Дальнем Востоке была, конечно, не исторической случайностью, а результатом накопившихся на крайнем востоке России политико-экономических аномалий: с одной стороны — недостаточность связующих наш Д. Восток нитей с его метрополией; с другой стороны — чрезвычайно возросшая за последнюю четверть века сила притяжения богатеющей островной империи вовлекла в сферу своего центростремительного влияния Корейский и Квантунский полуострова, а также и острова всей западной половины Тихого Океана, от Формозы[130] до Сахалина; рост внутренней экономической мощи молодого японского государства (молодого в том же смысле, в каком мы именуем молодым государством другого нашего соседа — империю Гогенцоллернов) повлек за собой невидимое дотоле сгущение японской сети путей сообщения не только в пределах самой Японии, но и далеко за ними, и радиус политической мощи японцев параллельно с этим культурно-экономическим явлением уже захватывать начинает и Гавай, и Филиппины, и Тонкин, и Фучжоу, и всю Манчжурию, и Владивосток, и Камчатку. Очаг культуры, еле тлевший еще столь недавно в ветхих стенах Киото, все сильнее разгорается заревом, озаряя соседний голодающий китайский муравейник и пустыри русского Д. Востока, и новообстраивающиеся плантации американцев, французов и голландцев; зарево озаряет весь небосклон Азии, и народы ее

[130] О. Тайвань. — *К. Б.*

от Сиама и Индии до Леванта с изумлением и тайными надеждами взирают на исторический феномен; нации христианского круга народов начинают задумываться о противопожарных мерах; каждый понимает, что и легкого дуновения политического ветра достаточно может быть для того, чтобы разорить любого богача и сравнять его с тем, кого он еще вчера почитал за цветного парию...

Такова картина, которую в настоящее время являет нам Дальний Восток. До сих пор, правда, удавалось общими силами тушить вспышки тех пожаров, которые возникали в 1895, 1900 и 1904 годах от искр разгорающегося все более нового культурного очага. Но, что будет, если где-либо на земном шаре загорится в другом месте и уже не станет сил для того, чтобы наблюдать за Д. Востоком?

Между тем, горючий материал на Д. Востоке не только не перегорел, на что все еще надеется Европа, но, наоборот, накопляется беспрерывно: таково неизбежное последствие форсированного вступления желтой трети человечества на арену современной цивилизации.

Что такое Китай? На этот элементарный вопрос прежде всего следует найти ответ ясный и прямой. С внешней стороны Китай ни в расовом, ни в языковом, ни даже в административном отношении отнюдь не представляет из себя единого целого. Это — союз десятка государств, каждое с временным монархом по назначению во главе и с широчайшим местным самоуправлением. В каждом из этих государств имеются свое особое войско; своя монета; свои таможни как на границах его, так и внутри его; свое местное обычное право — как публичное, так и частное; своя флотилия; своя полиция; все не так, как в любом другом соседнем государстве: в Сычуани с ее 60 миллионами населения — выборная поместная бюрократия по волостям и городским общинам; в Манчжурии — военная земельная аристократия, весьма схожая с нашим казачьим строем; в Монголии с ее 4-мя миллионами кочевников, — вассальный средневековой строй в несколько этажей, из 342 «государств» сложен-

ный; в Туркестане — ленные туземные султанаты вперемежку с городскими префектурами и военными поселениями; в Цзянсу — преобладание гильдий и цехов, руководящих почти вольными городскими коммунами; в Тибете — перемежающееся лены князьков с теократическими монастырскими государствами; и повсюду имеется лишь более или менее авторитетный ставленник богдыхана, надзирающий за поддержанием мира, но вместе с тем, в сущности, имеющий лишь одно-единственное средство для поддержания своего авторитета — а именно, бессмертный принцип «разделяй и властвуй». Представляя собою идеал развития автономии, *Китайские Соединенные Штаты*, несмотря на 400 миллионов населения и богатейшую природу страны, конечно, в смысле наружной отпорности совершенно бессильны; центральное правительство живет мизерным бюджетом, составляющимся из установленных вековым обычаем полудобровольных даяний «вице-королей»; этот бюджет еле хватает на прожиток Двору и на амортизацию иностранных займов и контрибуций, на поддержание же блеска богдыханской власти и благоустройство столицы Сына Небес его уже не хватает. Конечно, Центральное Правительство, опираясь на нескольких патриотически настроенных вице-королей, в последнее время сделало несколько слабых попыток собраться с силами в сфере финансов, колонизации окраин, военной и морской реформ. Но это лишь агония умирающего. И нельзя верить, чтобы та жалкая имитация конституции представительной, о которой Пекин столько говорит, могла создать «из ничего» единое и сильное государство. В лучшем случае их возникнет целый ряд; в худшем китайцы разделят участь индусов и корейцев, ибо и у этих азиатов, подобных евреям, национализм подорвал государственные инстинкты.

Причиной ускоренной ликвидации ветхого государственного строя Китая послужит происходящая, так сказать, на наших глазах окончательная ликвидация старого социального строя семьи китайских народов. Еще 50 лет тому

назад толща китайского народа, подобно всем азиатским народам, начиная с евреев и кончая мусульманами и прежними японцами, цепко держалась патриархально-теократического уклада жизни. Сын Небес был отцом народа так же точно, как глава семьи, старшей в роде, являлся отцом всего рода; представитель богдыхана — областной чиновник, судивший и рядивший дела каждой общины, официально именовался «отец — да — мать»; таким образом, лестница патриархата соединяла вершину трона даже с крайними подонками нации, именовавшей себя «100 родами». Морально каждый член каждого из этих 100 родов, составлявших нацию, был накрепко закрепощен в родной волости, где покоился прах его предков: ведь только над своими могилами витали тени этих предков; и чуть китаец удалялся из-под сени их, он лишался их благословения, т. е. поступал во власть так и шныряющих вокруг беззащитных человеческих душ злых демонов...

Таким-то образом создался изумительный человеческий муравейник, именуемый собственно Китаем; в подобном обществе немыслимо было зарождение ни духа предприимчивости, ни крупной земельной собственности, ни капитала с его формами хозяйства; даже династов своих Китай почти всегда заимствовал из чужих стран, в которых индивидуальной жизни было больше простора и где мог свободнее веять дух личного таланта каждого отдельного человека, даровитой семьи и выдающегося рода.

Но вот, после многих сотен лет подобного застоя, внезапно всё в китайском муравейнике стало круто изменяться. Белые люди пришли, настроили фабрик и стали своим машинным производством убивать все кустарные промыслы; деревня стала голодать, и всё большие массы молодежи стали на тех же фабриках дорабатывать не хватающий семье хлеб; когда и этого заработка не хватило — белые люди стали предлагать его при постройке невиданных железных дорог; по этим дорогам молодежь устремилась на чужбину за хлебом; вскоре целые гигантские пароходы стали вывозить их

массами за десятки тысяч верст. Те, кто вернулись оттуда, все стали сами на себя не похожи: ни веры в Сына Небес, ни почтения к родителям, ни повиновения «отцу — да — матери»; один разнузданный эгоизм, страсть к новшествам и стремление к обогащению «без всяких предрассудков». Десятки европейских сеттльментов на правах совершенно самостоятельных государств точно чирьями покрыли организм Китая, все более заражая его «ядом новых идей»; массы китайских революционных книгоиздательств, газетных редакций и обществ нашли себе приют в них; сотни и тысячи прежних благочестивых китайцев ежедневно претворяются[131] в них, точно в гигантских лабораториях, в совершенно новых людей. И все больше голодают в сотнях тысяч китайских деревень; все больше народу бежит из них за границу, на маньчжурскую окраину, в Сибирь — повсюду.

Параллельно с этими явлениями, всё неисправнее поступают налоги с народа и всё беспомощнее взирает на близкий конец свой Пекин. Еще немногие годы — и рухнет эта последняя твердыня древней Азии; забудутся всеми замысловатые иероглифы[132], и на распаханных стенах городов Китая, как ныне на стенах Вавилонии, засвистит паровая молотилка.

Но под чьим владычеством очутятся развалины современного Китая? Явственно, что Манчжурия, Монголия и Кашгария уже теперь становятся все менее подверженными центростремительной силе Пекина как фокуса культурного света и центра политического обаяния. Но страны эти, отрезанные от морей, не в состоянии ни одного десятиле-

[131] Т. е. трансформируются, превращаются. — *К. Б.*

[132] По моему мнению, одна уже система письма китайцев служит неодолимым препятствием для насаждения среди них высших форм арийской цивилизации: как, например, перевести кратко и удобопонятно для читателя бином Ньютона или страницу из Канта, или хотя бы коротенькую формулу физики: «Ускорение обратно пропорционально квадрату первоначальной скорости»?

тия просуществовать исторически на положении самостоятельном. Монголия и Кашгария естественно войдут в русскую государственную систему; расположенный у истоков индийских великих рек Тибет отойдет в сферу владычества Калькуттского правительства. Спорна одна лишь судьба Манчжурии и верхнего бассейна Желтой реки[133]. Думается, что было бы несчастием для нашего отечества, если бы политики России XX века в предсказанный мною выше критический момент развала Китая протянули руки свои южнее великой естественной грани наших азиатских владений — великой пустыни Гоби. Эта безводная каменистая пустыня самою судьбою нам предопределена; она будет и дешева, и безопасна, и спокойна в течение долгих веков. Разве нам нужна еще одна Польша? Достаточно нам уже опасений за будущее Туркестана и Закавказья, этих весьма гадательных величин в будущей истории нашего Отечества.

Остается нам рассмотрение последнего участка нашей сухопутной границы — Маньчжурского рубежа в настоящем и в будущем. Известно всем и всякому, какие непосильные жертвы уже Россия понесла для удержания за собою если не всей Манчжурии с Кореей, то, по крайней мере, всего бассейна р. Амура[134]. Две войны... Две разорительные ж<елезные> дороги... Сотни тысяч жизней воинов, новоселов и рабочих; миллиарды денег, взятых с голодного, оскудевшего центра. Вот цена, в которую до сих пор обошлись нам всего полувековое удержание за Россией титула владения тихоокеанской нашей окраиной и право наше на маньчжурское наследство! Знаменательно в выс-

[133] Р. Хуанхэ. — *К. Б.*

[134] Весьма образно описал эти жертвы С. В. Шарапов: «Если устлать полотно Вост. Китайской Железной Дороги пятирублевыми ассигнациями, то получится стоимость ее постройки» (не считая ежегодной приплаты в 20 милл. в среднем на поддержание). «Каждый переселенец из России на Амур обходится казне ежегодно в сумму, равную пенсии генерала, а, именно, 2400 руб...» и т. д.

шей степени то обстоятельство, что подобных жертв потребовали у нас не первые десятилетия нашего владычества на берегах Амура и Японского моря, а исключительно ряд последних годов. Именно с 1890-х годов Россия почувствовала, что все те части ее, которые омываются водами бассейна Тихого Океана, от нее отваливаются. Народившиеся на берегах его новые культурные центры всё более и более вовлекают в сферу своего притяжения наши целые области, и тщетно русские пытаются создать новые противодействующие этому притяжению, исходящему от японского и англосаксонского миров. И, к сожалению, мы не имеем права, если только мы не желаем отступать от законов логики, надеяться на то, что взаимоотношение ныне действующих сил на Д. Востоке изменится в нашу пользу до тех пор, пока не изменятся условия сообщения этой окраины с одной стороны с заморскими соседями ее, а с другой — с сердцем России: пока морские пути и средства транспортирования будут сохранять свои превосходства над сухопутьем и пока Сан-Франциско и Токио своими продуктами и по цене и по качеству будут стоять выше Москвы — до тех пор ни таможенные, ни тарифные паллиативы не смогут остановить дальнейшего хода истории: нам суждено отодвинуть свою восточную границу до бассейнов Байкала и Лены в более или менее близком будущем.

Задачей тощей брошюры, подобной настоящей, не может являться подробное обоснование статистическими данными высказываемого; для этого потребовались бы годы труда и тома бумаги. Все высказанное в моей брошюре является не плодом эрудиции и кабинетной работы, а общим итогом впечатлений, в течение долгих лет собранных автором в ближайшем соседстве с рубежами Родины: в Польше, в Финляндии, в разных частях застенного Китая, в Японии, в Шанхае и в разных городах нашего Дальнего Востока, — и затем сведенных к одному знаменателю. Повсюду в перечисленных местах автору этих строк пришлось прожить годы, практически вникая в жизнь окружающей среды.

Один из великих русских умов («К познанию России» Менделеева) настаивает на своевременности и целесообразности перенесения центра политической и национальной жизни нашей за тысячу верст в юго-восточном направлении от Петербурга, — в бассейн Дона и Волги; он считал факт несоответствия расположения государственного центра нашего с очертаниями государственной периферии настолько грозным для всего государственного организма России явлением, что посвятил этому вопросу, совершенно чуждому той специальности, которой он посвятил всю свою жизнь, особое внимание. Мы не должны оставаться глухими к голосам лучших людей Земли Русской. Если же мы не в силах действительно ни понять, ни исполнить их советов, то в этом печальном случае мы хладнокровно должны готовиться к тому, что неизбежно готовит нам грядущее: к сильному изменению территории нашего Отечества как на Западе, так и на Востоке. Истинная политическая мудрость состоит в том, чтобы не терять понапрасну сил в борьбе с неминуемым; приложить все усилия, чтобы по возможности безболезненнее свершилось неминуемое; взамен утерянного приобрести лучшее. Мы, дети XIX века, в его понятиях воспитанные, ощущаем такое чувство, будто за последние годы жизнь международная осложнилась до степени небывалой, будто ни на что нельзя уже положиться, и рулевые государственного корабля с тревогою всматриваются в затуманенную даль расширившегося политического горизонта: ведь уже не на морях Европы лежит наше будущее, а на океанах вселенной. Но, мне думается, не темнее стал горизонт будущего от этого, а лишь яснее. Отныне, когда все «белые пятна» исчезли с карты земного шара и когда каждый его пункт приобретет вполне поддающееся наблюдению и учету международно-политическое значение, должны исчезнуть самые опасные X и Y наших дипломатических формул, как исчезли эти иксы из существенно-важных для науки формул астрономии с того момента, как уму человеческому стало доступно понимание всей совокупности сол-

нечной системы. До XX века дипломатия находилась на ступени развития астрологии; отныне она становится точной наукой; до наступления эры всемирного мирового равновесия человечество не в состоянии было понимать друг друга, как раньше жители северного и южного полушария имели особое представление о созвездиях Большой Медведицы и Южного Креста, так и жители разных культурных полушарий разно и криво толковали, каждый под своим собственным углом зрения, феномены международных констелляций Запада и Востока. Отныне, когда и в Стамбуле, и в Тегеране, и в Пекине, и в Петербурге устанавливаются новые однообразные инструменты обще-арийского культурного типа для измерения силы биения национального пульса, Восток должен стать ближе и понятнее Западу. Земной шар все гуще спеленывается общим для всего человечества покровом путей взаимного понимания и сообщения, и нам, русским, необходимо глубоко проникнуться этим соображением, дабы гармонично концентрироваться не только в смысле целостности государственной, но и в смысле устойчивости орбиты нашей политической звезды при новых условиях международной жизни.

М. К.

Вячеслав Иванов в «Из глубины»: неучтенная правка (1918)

История и текстология статьи Вячеслава Иванова для «идейного сборника» 1918 года «De profundis» (получившего известность под именем «Из глубины») «Наш язык» давно кратко описаны в переиздании самого сборника. Там же приведены «наиболее важные разночтения [авторской наборной] рукописи с окончательным текстом»[1]. Однако позднейшая

[1] *М. А. Колеров, Н. С. Плотников.* Примечания // Вехи; Из глубины. М., 1991. С. 567–569. См. новые материалы, затрагивающие авторско-издательский контекст «Из глубины» и творчества Вяч. Иванова в 1918 году: *М. Колеров.* К истории «пореволюционных» идей: Н. Бердяев редактирует «Из глубины» (1918) // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 1998. [2]. М., 1998; *М. К.* О еженедельнике «Накануне» (1918) // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 1998. [2]. М., 1998; *Е. А. Тахо-Годи.* «Духовная Русь» — неосуществленный проект 1918 года // Вячеслав Иванов: Архивные материалы и исследования. М., 1999; *М. К.* Проект «Библиотеки Общественных знаний» // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2000. [4]. М., 2000; *М. К.* П. И. Новгородцев. Письма к П. Б. Струве (1921) // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2003. [6]. М., 2004. А также непосредственно об издательской судьбе сборника: *М. А. Колеров.* «Новые Вехи»: к истории «веховской» мифологии (1918–1944) // Вопросы философии. 1995. № 8. См. также: *М. Колеров.* Текстологические заметки // Вопросы философии. 1993. № 6.

дополнительная сверка наборной рукописи[2] продемонстрировала, что ограничение «наиболее важными» неприемлемо для публикации текста, воспринимаемой сегодня как наиболее адекватная. Нижеследующее сообщение призвано исправить эту недоработку и сводит воедино различия между наборной рукописью статьи и её опубликованным текстом — то есть внесенную Вяч. Ивановым (или редактором сборника П. Б. Струве) правку в корректуру (исходные варианты выделены курсивом и полужирным шрифтом, страницы указаны по изданию 1991 года, значком * отмечены разночтения, не учтенные в упомянутом переиздании).

Наборная рукопись	**Окончательный текст**
С.356	
отсутствует	Ничто славянское ему не чуждо: он положен среди языков славянских как некое средоточное вместилище, открытое всему, что составляет родовое наследие великого племени.
С таким языком легко и самопроизвольно росла русская держава, отмечая постепенно достигаемую ею меру своего органического роста возж***ж***ением* на окраинах царства символических храмовых созвездий.	С таким языком легко и самопроизвольно росла русская держава, отмечая постепенно достигаемую ею меру своего органического роста возжением[1] на окраинах царства символических храмовых созвездий.

[2] Отдел рукописей Российской государственной библиотеки. Ф. 77. К. 21. Ед. хр. 18.

[3] Здесь видимо — недосмотр или сознательная модернизация современного редактора (А. А. Яковлева).

...родного «словесного дерева», питающего свои корни в Матери-Земле, а вершину возносящего в тонкий эфир софийной ***лазури***.*	...родного «словесного дерева», питающего свои корни в Матери-Земле, а вершину возносящего в тонкий эфир софийной голубизны.

С.356–357

Язык наш свят: его кощунственно оскверняют ***богомерзким бесивом*** — неимоверными, бессмысленными, безликими словообразованиями...	Язык наш свят: его кощунственно оскверняют неимоверными, бессмысленными, безликими словообразованиями...

С.357

Язык наш свободен: его оскопляют и укрощают; ***чужеземною муштрой ломают его природную осанку, уродуют поступь.***	Язык наш свободен: его оскопляют и укрощают.
В обиходе образованных слоев общества уже давно язык наш растратил то исконное свое ***наследье***,* которое Потебня назвал «внутреннею формою слова».	В обиходе образованных слоев общества уже давно язык наш растратил то исконное свое достояние, которое Потебня назвал «внутреннею формою слова».
отсутствует	А преемственностью может ли дорожить умонастроение, почитающее единственным мерилом действенной мощи — ненависть, первым условием творчества — разрыв?

...если бы эти слова отнимали у Человека Субботу, ***они уменьшали бы**** лик Человека...	...если бы эти слова отнимали у Человека Субботу, умален был бы ими лик Человека...
С.358	
Строго говоря, полное практическое овладение орфографией языка потребно одним типографским корректорам, как мастерство каллиграфическое — дело ***каллиграфов**** ...	Строго говоря, полное практическое овладение орфографией языка потребно одним типографским корректорам, как мастерство каллиграфическое — дело краснописцев...
отсутствует	Следовательно, оно же и воспитательно, если одною из задач воспитания должно быть признано развитие патриотизма.
...например, отрицать звуковое различие между ***Е*** и ***Ѣ****[4] правомерно было бы...	...например, отрицать звуковое различие между ***е*** и *Ѣ* правомерно было бы...
С.359	
...восстановление начертания «вр***ѣ***мя»*	...восстановление начертания «время»
А фонетическая транскрипция современного английского говора сделала бы говорящих по-английски негров — в принципе, по крайне мере, — полноправными преемниками и носителями **британской культуры**.*	А фонетическая транскрипция современного английского говора сделала бы говорящих по-английски негров — в принципе, по крайне мере, — полноправными преемниками и носителями британского имени.

[4] Прописные буквы.

Подобным же образом кустари ***новейшего так называемого украинского языка*** * хватают пригоршнями польские слова, лишь бы вытеснить и искоренить речения церковно-славянские из преобразуемого ими в самостийную молвь наречия.

Наши языковеды, конечно, вправе гордиться успешным решением чисто-научной задачи, заключавшейся в выделении исконно-русских составных частей нашего двуипостасного языка; но теоретическое различение элементов русских и церковно-славянских отнюдь не оправдывает общего увлечения практическим провинциализмом...
(подстрочное примечание:)* ***отсутствует***

Подобным же образом кустари новейшей украинской словесности хватают пригоршнями польские слова, лишь бы вытеснить и искоренить речения церковно-славянские из преобразуемого ими в самостийную молвь наречия.

Наши языковеды, конечно, вправе гордиться успешным решением чисто-научной задачи, заключавшейся в выделении исконно-русских составных частей нашего двуипостасного языка; но теоретическое различение элементов русских и церковно-славянских отнюдь не оправдывает произвольных новшеств, будто бы «в русском духе» *(*)*, и общего увлечения практическим провинциализмом...
(подстрочное примечание:)* Удивительные по «творческому» размаху примеры таких новшеств можно найти в той же книге проф. Саккулина: см. хотя бы решение вопроса о правописании прилагательных в именительном и винительном множественного числа трех родов.

Владимир Янцен

Материалы Г. В. Флоровского в базельском архиве Ф. Либа (1928–1954)

Приложение:
Г. В. Флоровский. Тупики романтизма
(Заключительная глава из книги «Духовный путь Герцена») (1929)
Г. В. Флоровский. Письма Фрицу Либу (1928–1954)
К предыстории возвращения Г. В. Флоровского из Праги на Запад: Д. Лаури. Письмо Ф. Либу (1945)

Продолжая серию публикаций русского эпистолярного наследия из архива Фрица Либа (1892–1970)[1] при Базельской университетской библиотеке, обратимся сегодня к хранящимся там письмам и рукописям Георгия Васильевича Флоровского (1893–1979), а также к корреспонденции третьих лиц, освещающей его биографию.

[1] Очерк биографии Либа см. в предисловии к публикации писем к нему Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, С. Л. Франка и Л. И. Шестова: *В. Янцен*. Письма русских мыслителей в базельском архиве Фрица Либа // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 2001–2002 [5]. М., 2002. С. 227–255; сведения по истории редактировавшегося Либом журнала «Восток и Запад» и его русских сотрудниках см.: *В. Янцен*. Диалог немецких и русских религиозных мыслителей: Orient und Occident (1929–1934), Neue Folge (1936) // Исследования по истории русской мысли [6]. Ежегодник за 2003. М., 2004. С. 611–640.

Среди русских корреспондентов Либа по числу писем Флоровский стоит на третьем месте (вслед за Д. И. Чижевским и Н. А. Бердяевым), а по количеству рукописей, посланных им Либу, — на втором (вслед за Бердяевым).

Основная часть этих рукописей[2] была опубликована в журналах «Путь», «Orient und Occident», «Der russische Gedanke» и «Zwischen den Zeiten».

Исключение составляет лишь завершенный немецкий перевод большой статьи Флоровского «О смерти крестной», заведомо не подходившей по своему объему (226 рукописных страниц) для журнала Либа. Поиск возможностей ее отдельного издания, о чем Флоровский прямо просил Либа в своем письме от 21 июня 1932 года, вероятно, не увенчался успехом. Но самой темы Флоровский не оставил: наряду с патрологией и историей русской мысли, она стала одной из центральных в его творчестве, и приходится сожалеть, что в современных изданиях избранных произведений о. Георгия в России этот момент еще не нашел должного отражения. Из последних писем Флоровского к Либу и публикуемого в приложении № 1 циркулярного письма Флоровского

[2] Их полный перечень см. в статье: *Е. Кудрявцева, В. Янцен*. Опись русских материалов в архиве Ф. Либа // «Мой знак пред жизнью — вереск гор...»: Русская эмиграция в архивах Швейцарии / Сост. Е. Кудрявцева, Г. Риггенбах. М., 2003. С. 324–325. Под сигнатурой Dh 43, 1 в этой описи на с. 325 обозначены «3 рецензии» Флоровского. Речь идет о русских автографах рецензии Флоровского на «Философию истории» Л. Карсавина (Берлин, 1923), опубликованной в журнале «Der russische Gedanke» (1929, № 2, S. 221–222), его неизвестной рецензии на книгу В. В. Зеньковского «Русские мыслители и Европа. Критика европейской культуры у русских мыслителей» (Париж, 1926) и «Экзаменационной программе по Патрологии» для II-го курса за июнь 1929 года. Кроме того, в каталоге личной библиотеки Ф. Либа упоминается еще одно библиографически неучтенное (размноженное на печатной машинке) издание: *Г. В. Флоровский*. Патрология. Курс читанный в Православном Богословском Институте в Париже в 1926/28 году. Ч. 2: Эпоха вселенских соборов.

1945 года выясняем, что на тему искупления им была написана английская монография, а из классической биографии Флоровского Э. Блейна узнаем, что этой же теме была посвящена и последняя прижизненная работа Флоровского.[3]

Аналогична судьба книги Флоровского «Духовный путь Герцена», возникшей в результате переработки его магистерской диссертации для широкой публики. Как известно, ее отдельное издание на русском языке столкнулась с противодействием старшего поколения русской эмиграции, интересовавшегося прежде всего революционным наследием Герцена. С большим трудом автору удалось опубликовать лишь резюме отдельных ее глав[4], в котором он убедительно показал наличие романтического, иррационального и религиозного элементов в мировоззрении не только раннего, но и зрелого Герцена. Не были оценены по достоинству и новаторские историко-методологические и герменевтические идеи этой публикации. Завершить ее в «Современных Записках» Флоровскому не удалось. Тем охотнее он откликнулся на предложение Ф. Либа дать материалы этой книги для журнала «Orient und Occident», остановившись на ее заключительной главе «Тупики романтизма», которая и была опубликована в 4 выпуске журнала за 1930 год. Поскольку оригинальный текст этой статьи, имеющей значение как для

[3] *Э. Блейн.* Жизнеописание отца Георгия / Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ / Общ. ред. Ю. П. Сенокосова. М., 1995. С. 224, примеч. 244. О связи статьи «О смерти крестной» и своей английской книги об искуплении Флоровский писал Д. И. Чижевскому (сделав при этом ошибку в обозначении выпуска «Православной мысли» — не 1, а 2, так как напечатанная в первом выпуске статья «Тварь и тварность» никакого отношения к проблеме искупления не имеет): «Пока же занимаюсь подготовкой “Путей” и писанием книги об Искуплении (расширенное изложение того, что было уже в моей давней статье в парижской “Православной мысли”, 1)». См.: Tschi II, Heid. Hs. 3881, Abt C /F. Письмо от 22 ноября 1968 года.

[4] *Г. В. Флоровский.* Искания молодого Герцена // Современные Записки. 1929. № 39. С. 274–305; № 40. С. 335–367.

истории философии, так и для истории литературы, в России до сих пор неизвестен, читатель сможет познакомиться с ним в Приложении №2. Отсутствовавшие в автографе страницы 19–29 даются в обратном переводе с первой немецкой публикации.

Трудно переоценить значение писем русской эмиграции для изучения ее истории. По отношению к наследию Флоровского вряд ли будет преувеличением сказать, что именно письма являются самой обширной, биографически наиболее ценной и, к сожалению, менее всего изученной его частью. Именно здесь читателя ожидают новые факты, неизвестные события и указания на источники, дающие возможность не только ближе познакомиться с жизнью автора, но и расширить горизонты нашего понимания его творчества.

Вместе с тем введение в научный оборот доверительной переписки требует от читателей (а публикатор — всего лишь один из них) известной степени зрелости, такта и толерантности. Мы настолько привыкли превращать свою классику в памятник, вознося ее на нравственно недосягаемый пьедестал, что обнаружение затем у нами же созданных кумиров обычных — «человеческих, слишком человеческих» — черт, пристрастий и слабостей таит в себе опасность их чересчур поспешного и необдуманного низложения с этого чуждого реальной жизни пьедестала. Не избежали подобного искушения и некоторые интерпретации наследия Флоровского. Схема их стара, как мир: дискредитация творчества через сомнение в нравственной репутации. Но столь же древен и контраргумент: схема-то универсальна и легко обратима против самого интерпретатора-полемиста. Только с историей мысли, да и с научной полемикой вообще, подобная аргументация ничего общего не имеет.[5]

[5] *С. Половинкин.* «Инвектива скорее, чем критика»: Флоровский и Флоренский. Приложение: Письма Г. В. Флоровского к П. А. Флоренскому (1911–1914) // Исследования по истории русской мысли [6]. Ежегодник 2003. М., 2004. С. 19–68. Основная методика развертыва-

Пора уже наконец признать, что Флоровский известен нам пока только как автор трех книг (причем в их первоначальном варианте, а не в переработанных английских

ния содержания этой статьи, намеченная уже в ее заглавии, построена на монотонно повторяющемся возражении на любые критические замечания Г. В. Флоровского о трудах П. А. Флоренского — «Сам такой!», — превращающем полемику в самоцель (точнее: в базарную склоку!) и ликвидирующем почву для всякого серьезного диалога. Логическая схема такой аргументации ведет в дурную бесконечность. И даже если в основном пафосе (излишней эмоциональности и субъективизме отношения Флоровского к главному труду Флоренского) автор, может быть, прав, оснований для огульных выводов о «недоброжелательстве», «хуле», «обвинениях» Флоровским Флоренского, о «галюцинирующем льве» (с. 51), о «вредоносном влиянии» «Путей русского богословия» на отношение к русской православной философии в современной России и, наконец, о том, что Флоровский «не знал и не хотел знать» Флоренского (с. 35) или даже «привил мысль, что не нужно ничего знать, чтобы судить» (с. 50) в анализируемых им текстах не было. Особенно же неуместны в комментарии к публикации доверительной переписки основанные на (достоверных ли?) свидетельствах очевидцев аргументы автора «от скверного характера»: «деспот», «мучитель Федотова», «скандалил за каждый франк», страдал «манией преследования» (с. 45) и т. п. Читая все это, не веришь своим глазам: в чем же собственно связь между тяжелым характером престарелого Флоровского и комментируемыми автором письмами 18–20-летнего юноши? И каким образом из этих писем могут следовать какие бы то ни было выводы о наследии зрелого Флоровского? До карикатурности упрощено и отношение о. Георгия к Флоренскому: «не мил», не люб, «не хотел знать»... Как же объяснить тогда постоянное возвращение его к этой теме в письмах к Ю. П. Иваску (которые, кстати, давно пора переиздать без сокращений и нерасшифрованных слов как раз в местах, относящихся к Флоренскому) и Д. И. Чижевскому? Приведем несколько цитат из писем Флоровского к Чижевскому, подтверждающих как сложность его отношения к Флоренскому, так и неизменный к нему интерес, и поразительно основательное знание его наследия: «Остается ли в силе Ваш план издания (пере-издания) редких или неизданных текстов по истории русской мысли? Я хочу прецизировать мое предложение. (...) 3. Флоренского — проповедь, стихи (если удастся найти "Христианин"), одна статья, напечатанная только по-болгарски (если

изданиях),[6] нескольких десятков статей и пары небрежно и с многочисленными купюрами изданных писем! Разве

удастся получить список из Софии). Может быть, имеет смысл включить еще две мелких статьи из Христианина (если удастся получить) и даже статьи из “Весов”, и “Нового Пути” (о Канторе), и Бог<словского> Вестн<ика> (О типах возрастания, Антоний предания etc.)» (См.: Tschi II, Heid. Hs. 3881, Abt C /F. Письмо от 8 июля 1957 года). «Для Флоренского у меня имеется его редкая проповедь 1906-го года (времен “Братства Христианской Борьбы”) и совершенно забытая статья по-болгарски приблизительно того же времени. Это другой Флоренский, гораздо менее стилизованный, чем в “Столпе”. Стихотворений (и затерянных статей в “Христианине” 1907 года) пока не получил: их нужно достать из Гелсингфорса». — Там же, письмо от 14 июня 1959 года. «Было бы хорошо издать сборник статей Флоренского — их мало кто знает, и судит о Флоренском только по “Столпу”. Кстати, интересно восстановить историю текста: первая редакция была напечатана еще в 1906 или 1907 году в “Вопросах религии”, — я пока не могу их найти теперь, — без загромождения цитатами, и в более ясном изложении. Странным образом, кое-что из неизданных произведений Флоренского переправлено на Запад, не без расчета на издание. Вы, конечно, знаете интересную статью о Флоренском — советского периода — “Евгения Модестова” (псевдоним), в “Мостах” 11. Я ищу теперь сборник “Феникс”, со статьей Флоренского, — он был в Земгоровской библиотеке в Праге» (Там же. Письмо от 8 октября 1965 года). «Библиография Флоренского — без точных ссылок — напечатана в конце его брошюры “О мнимостях в геометрии”» (Там же. Письмо от 27 октября 1965 года). «Готовлю и ряд мелких статей, в частности, о диссертации Флоренского — в качестве диссертации было представлено особое издание “Столпа”, с опущением некоторых глав, очевидно, с целью избежать возражений с точки зрения “правоверия”, — но, неожиданным образом, глава о Софии осталась, но официальные рецензенты эту главу совсем промолчали. Это “особое” издание, конечно, в продажу не поступало и вообще было ограничено весьма немногими экземплярами. Тем не менее мне удалось найти два экземпляра — в Риме и в Гельсингфорсе. Кстати, в нем опущены все картинки или заставки — очевидно, они вызывали нарекания. Странным образом, на книгу Флоренского не откликнулся ни один академический, богословский журнал, кроме “Веры и Разума”, где появился пересказ Ветухова. Рецензировали только “светские богословы” — Бердяев и Евге-

этого достаточно, чтобы судить о всем его наследии в целом, а тем более о генезисе его мысли?[6]

ний Трубецкой (в "Русской Мысли"), Розанов (в "Новом Времени"), да еще Яковенко. Правда, уже в 1916 году появилась статья и в "Миссионерском Обозрении", резко отрицательная. В это время редактор М<иссионерского> О<бозрения>, известный Скворцов, синодальный чиновник, "сменил вехи" и стал в оппозицию "Ведомству Православного Исповедания". Вся эта история любопытна в психологическом отношении. Книгу Флоренского — включая "софианские" главы — для Св. Синода рецензировал Антоний Храповицкий и нашел ее строго православной, несмотря на "четвертую ипостась"... (...) Был очень разочарован Вашим отсутствием на симпозиуме в Эксе. Было довольно живо и даже интересно, хотя и не все. Мне пришлось читать на тему, которая предназначалась Вам. А теперь должен записать и этот, и другой доклады о Флоренском / Булгакове» (Там же. Письмо от 11 октября 1968 года). «Я, кажется, уже писал Вам, что открыл "особое" издание "Столпа" Флоренского, приспособленного в качестве диссертации и изданного, как будто, только в 60 экземплярах. Существование издания мне было известно из вторых рук еще в период писания "Путей", и об этом я там упоминаю. Теперь же я видел два экземпляра этого издания и могу исправить свои неточности. Опущены все заставки, главы о Геене, Дружбе и Ревности, и все примечания, но глава о Софии осталась. Очевидно, в это время она не вызывала сомнений, несмотря на "четвертую ипостась". Православие Флоренского свидетельствовал Свят. Синоду Митрополит Антоний! Сознаюсь, к Флоренскому не лежит ни сердце, ни ум, несмотря на весь его "блеск", нередко мишурный» (Там же. Письмо от 22 ноября 1968 года). «Кое-что любопытное есть о Флоренском. Вы, верно, знаете, что его статья об Обратной Перспективе напечатана еще в 67 году в Тарту, Труды по знаковым системам, III. А теперь появилась его статья об Иконе, в "Вестнике Московского Экзархата в Париже", 1969, № 69. Обе статьи относятся еще к 1919 году. После долгих поисков получил, наконец, статью Модестова (который писал о Ф<лоренском> в "Мостах"), погребенную в "Приходском Листке" Храма Христа Спасителя в Нью-Йорке. Автор был студентом Московской Академии и довольно подробно излагает лекции Флоренского, главным образом о Платонизме и о Канте, — последнего он толковал весьма своеобразно. Лосев был несомненно в связи с Флоренским» (Там же. Письмо от 14 июня 1968 года).

[6] Послевоенные письма о. Георгия Д. И. Чижевскому свидетельст-

Для тех, кому он заведомо «не мил», кто пытается демонизировать его образ и кому безразлична судьба наследия русской эмиграции 20 века, вероятно, достаточно. Тем же, кто по крупицам собирает и осваивает это наследие, совершенно ясно, что создавалось оно отнюдь не в тепличных условиях, а было «творчеством вопреки»: вопреки изгнанию, вопреки недоступности нужных источников, вопреки нищете, вопреки невостребованности этого творчества и равнодушию к нему издателей и что изучение этого наследия, в частности и флоровсковедение, находится в самом начале своего пути. Потребуются десятки и десятки лет, чтобы собрать, систематизировать и подготовить критическое издание сочинений и писем Флоровского. Но с представлением о «вторичности» или «ущербности» его наследия, данной задачи не осилить. Может быть, для таких богатых оригинальными философами и богословами стран, как Германия, Франция, Швейцария или знаменитая привлечением европейской интеллектуальной элиты Америка, Флоровский и «вторичен», для России же он — единственен и неповторим.

С какой настойчивостью он разыскивал источники, с какой акрибией подходил к их изучению, читатель узнает из публикуемых ниже писем. Выяснение точных выходных данных философских и богословских работ, в основном лишь бегло упоминавшихся Флоровским, могло превратиться в «археологические раскопки» сомнительного свойства, если бы эта задача не была значительно облегчена электронными каталогами тех самых библиотек, которыми Флоровский в основном и пользовался: частной биб-

вуют о том, что английское издание, например, «Путей» должно было быть существенно доработанным и расширенным: «Перевод “Путей” подвигается довольно туго, хотя больше, чем ¾ переведено, и остальное я перерабатываю сам по-английски. Будет много хлопот с библиографией. Буду очень благодарен за дополнения, указания и поправки. Первая глава нуждается в основательной переработке. Пишу новую главу: 1917 /1967, включая эмиграцию и Москву» (См.: Tschi II, Heid. Hs. 3881, Abt C /F. Письмо от 18 октября 1971 года).

лиотеки Либа и Базельской университетской библиотеки (www. unibas. ch).

Дата личного знакомства Г. В. Флоровского и Ф. Либа нам неизвестна. Во всяком случае, оно произошло не позднее 2 апреля 1928 года, так как в этот день Ф. Либ был участником заседания религиозно-философского кружка Бердяева, на котором Флоровский прочел доклад «Спасение и воскресение». Основная тема завязавшейся между ними вскоре переписки — проекты новых работ Флоровского и консультации о необходимой для их осуществления литературе. Материально хорошо обеспеченный молодой приват-доцент Базельского, а с 1930 года профессор Боннского университета Фриц Либ был тогда известен в кругах российской эмиграции как исследователь русской мысли, собиратель и владелец библиотеки редких философских и богословских славянских изданий 18–20 столетий, щедро предоставлявший ее фонды в распоряжение русских ученых и студентов.[7] Случалось, он даже покупал те или иные книги только потому, что они были срочно нужны его русским знакомым. От последних же, в свою очередь, регулярно получал информацию об особо интересных современных и старых изданиях, предлагавшихся в каталогах «Международной книги» и в обменных фондах различных русских библиотек. Отдельной и, пожалуй, наиболее интересной для историков российской эмиграции статьей пополнения библиотеки Либа были книги и оттиски его знакомых и друзей из круга эмигрантов. Сотрудничество с Флоровским в деле пополнения библиотеки было для Либа очень важным, так как отличный библиограф и страстный книголюб, Флоровский являлся одновременно одним из инициаторов создания библиотеки Православного богословского института в Париже и временным

[7] Сведения об истории создания и основных разделах этой библиотеки см.: *Х. Канияр.* Фриц Либ и его русско-славянская библиотека // Исследования по истории русской мысли [6]. Ежегодник 2003. М., 2004. С. 611–640.

распорядителем ее обменного фонда. Благодаря ему, Либ получил множество редких изданий и с почти исчерпывающей полнотой собрал первые издания книг и статей самого Флоровского. А для последнего Либ был незаменим не только как компетентный советник по западной литературе и ее постоянный поставщик, но и как организатор его докладов и оплачиваемых публикаций в Германии, спонсор некоторых его изданий и, наконец, как инициатор личного знакомства Флоровского с К. Бартом и другими ведущими представителями немецкой протестантской «диалектической теологии» и экуменического движения.

Хотя Либ и Флоровский были почти ровесниками, в их отношениях все-таки преобладал «деловой» и несколько официальный тон. Той близости, которая возникла у Либа в процессе многолетнего общения с Бердяевым, Шестовым, Чижевским и многими другими российскими эмигрантами, с Флоровским у него не было никогда. Они наносили друг другу визиты, в период французской эмиграции Либа «дружили домами», оказывали друг другу услуги, постоянно обменивались информацией о новых публикациях и религиозной жизни в Швейцарии, Германии, Англии и русском зарубежье, сотрудничали на страницах созданного Либом религиозно-философского журнала, словом, были очень «нужными» и интересными друг для друга людьми, сохранявшими, однако, определенную дистанцию даже в моменты наибольшего своего сближения. К таким моментам, очевидно, можно отнести приезды Флоровского в Базель и в Бонн, оказание Либом материальной поддержки при издании курса патрологии Флоровского, конфиденциальные сообщения Флоровского о намеченном им докторате в Сорбонне и присуждении ему почетной степени доктора богословия Сент-Эндрюсским университетом в Шотландии. Не менее конфиденциальны были, конечно, и сообщения о всех проектах и исследовательских планах Флоровского, относящиеся к периоду расцвета его творчества и сохранившие многие его творческие замыслы в их первоначальном виде.

В 1939 году переписка Флоровского с Либом прерывается. Но по завершении войны швейцарский богослов был снова одним из первых, к кому Флоровский обратился за помощью через посредничество представителя Ассоциации молодых христиан (YMCA) в Европе Дональда Лаури (1889–1974). В работе Э. Блейна описание сложности и опасности ситуации, в которой оказался о. Георгий, вернувшись из Югославии в Прагу и оставшись там до прихода Красной Армии, несколько смягчено.[8] Тем интереснее в этой связи публикуемые в Приложении № 1 аутентичные источники того времени: письмо Д. Лаури Либу (инициатором переезда Флоровского на Запад Э. Блейн считает директора «ИМКА-Пресс» в Париже Пола Андерсона,[9] из публикуемого же письма видим, какую немаловажную роль в этом деле сыграл именно Лаури) и циркулярное письмо самого Флоровского, в которых безнадежность его ситуации в Праге описывается без умолчаний и прикрас.

Сведений о каких-либо прямых контактах Флоровского с Либом во второй половине сороковых — начале пятидесятых годов в архиве последнего не сохранилось. Более точную иформацию по этому вопросу можно получить, лишь просмотрев послевоенные оттиски и книги Флоровского в собрании Либа и архив самого Флоровского. О существовании опосредованных контактов или, по крайней мере, о послевоенном интересе к судьбе немецкого издания основного труда Флоровского со стороны Либа свидетельствует наличие в его архиве машинописного документа на немецком языке с названием «Краткий перечень содержания Путей русского богословия прот. Георгия Флоровского. Париж, 1937».[10] Речь идет о подробном обзоре не только названий всех глав основного труда отца Георгия, но и неозаглавленных в его книге параграфов с точным указанием страниц. Текст этот, очевидно, пе-

[8] *Э. Блейн*. Жизнеописание отца Георгия. С. 76–77.

[9] Там же. С. 77.

[10] F. Lieb. Nachl. 043, Aa 329, 27.

реведен немцем, отлично владевшим русским языком. Каково же могло быть его назначение? Предположение о том, что это — подробный проспект, преназначенный для издателей, которые были бы заинтересованы в переводе книги на немецкий язык, опровергается тем, что названия 9 глав были написаны на русском языке, но латинскими буквами. Вероятнее всего в данном виде текст был предназначен для редактора и переводчика «Путей», владевших русским. Известно, что немецкое издание «Путей» так никогда и не вышло. Но при жизни о. Георгия было минимум три попытки осуществить немецкий перевод его главного труда. Первая была предпринята в 1948–1949 годах немецким протестантским богословом Хансом Кохом в издательстве Claudius-Verlag (при участии Д. И. Чижевского и его ученицы Г. Апель).[11] Вторая — в 1956 году в издательстве Evangelischer Verlag гейдельбергским богословом Эдмундом Шлинком (при участии ученика Н. Н. Бубнова Романа Рёсслера).[12] Инициатор

[11] Вот что писал об этом о. Георгий Чижевскому: «Я написал в Мюнхен. Х. Кох ответил, что пишет Бенцу. Вопрос, между прочим, и в том, чтобы найти экземпляр моей книги для перевода: есть у Степуна, но он, по-вид<имому>, что-то сам пишет по истории. Я был бы очень доволен, если бы, в случае издание состоится, переводил Dr. Müller, т<ак> к<ак> его перевод моей лекции с франц<узского> был блестящим. Хотел бы кое-что дополнить и переменить для нового издания, кот<орым> в сущности и будет всякий перевод, т<ак> к<ак> русское издание исчерпано и надежд на переиздание по-русски мало» (См.: Tschi II, Heid. Hs. 3881, Abt C /F. Письмо от 28 ноября 1948 года). «Скажите Н<ине> Р<удольфовне>, что я прилежно работаю над ее текстом и вскоре пришлю первую главу, с дополнениями и примечаниями» (Там же. Письмо от 23 августа 1949 года).

[12] Г. В. Флоровский — Д. И. Чижевскому: «Теперь нечто важное. Я получил только что письмо от Roman Rössler, Bergstrasse 25, Wilhelmsfeld über Heidelberg — он пишет о возможности издать нем<ецкий> перевод “Путей” — через Evangel<ischen> Verlag, что меня очень заинтересовало. Но контракт с Кохом (Claudius-Verlag), подписанный в августе 1949 года, остался формально нерасторгнутым, и, к сожалению, в тексте контракта не был указан срок, в который издание должно было со-

третьей попытки, относящейся к началу 60-х годов неизвестен, но, по словам о. Георгия, она была связана с издательством Вандерхука.[13] В одном из писем к Ю. П. Иваску о. Георгий также выражал надежду, что немецкое издание переработанных и дополненных «Путей», вероятно, выйдет к концу 1964 года.[14] При сравнении участников этих различных проектов можно сделать вывод, что только в первом случае все они владели русским языком и поэтому перводчиком документа, хранящегося в архиве Ф. Либа, вероятнее всего была марбургская ученица Д. И. Чижевского Гудрун (Нина Рудольфовна) Апель, а составителем — сам Г. В. Флоровский.[15]

О том, что Флоровский хотел в начале 1950-х годов восстановить переписку с Либом свидетельствует его краткий

стояться. Вы знаете всю историю, и Ваше имя даже упомянуто в договоре. Что случилось с Frl. Apel и где сделанная часть перевода (пять глав), я не знаю. Т<ак> к<ак> ничего не было слышно с марта 1951 года, я считал дело оконченным, и в этом же смысле мне писал L. Müller в прошлом году. Я посоветовал R. Rössler'у снестись прежде всего с Вами. В новом плане заинтересован проф. Edmund Schlink (Oekumenisches Institut, Univ<ertität> H<eidelberg>). Я буду очень признателен, если Вы сможете помочь разъяснению положения и формальному расторжению (аннулированию) контракта с Кохом. Только он заплатил Frl. Apel 2.100 DM.!! Я работаю над англ<ийским> текстом и нем<ецкий> перевод нужно будет сличить с англ<ийским>, кот<орый> будет представлять второе издание, испр<авленное> и дополн<енное>» (См.: Tschi II, Heid. Hs. 3881, Abt C /F. Письмо от 14 мая 1956 года).

[13] Г. В. Флоровский — Д. И. Чижевскому: «Не нашли ли Вы манускрипт перевода немецкого "Путей" — все права старого издателя перешли к Ванденгуку, и они заинтересовались изданием» (См.: Tschi II, Heid. Hs. 3881, Abt C /F. Письмо от 25 июня 1960 года).

[14] Из писем о Георгия Флоровского Ю. Иваску // Вестник РХД. 1979. № 130. С. 44–45.

[15] Г. В. Флоровский — Д. И. Чижевскому: «Подробное оглавление я составлю. В текст заголовков вносить, по-моему, не следует. Ср<а>в<ни> план оглавления в книгах Карсавина» (См.: Tschi II, Heid. Hs. 3881, Abt C /F. Письмо от 12 декабря 1948 года). В оглавлениях книг Карсавина, например, в «Философии истории», дается постраничная роспись содержания, не повторяемая в тексте.

запрос Чижевскому: «Есть ли у Вас адрес Lieb'a: сообщите».[16] У Чижевского адреса Либа не было и он посоветовал о. Георгию писать через Базельский университет. Переписка восстановилась лишь в 1954 году, но после двух писем Флоровского, написанных в прежнем стиле их общения, прервалась затем навсегда. В первом из этих писем, как кажется, упоминается и причина, побудившая Флоровского разорвать всякие отношения с Либом: рецензия Либа на книгу немецкого церковного историка, иследователя православия Эрнста Бенца (1907–1978) «Восточная церковь в свете протестантской историографии от Реформации до настоящего времени», в которой рецензент, по мнению Флоровского, пренебрежительно отозвался о «Путях русского богословия». Надо сказать, что Флоровский очень болезненно переживал почти полное игнорирование своего основного труда русской эмиграцией. С разных сторон он узнавал, что многие эмигрантские издания в Париже просто отказывались печатать на нее рецензии. Но от человека, так много сделавшего для выхода этой книги в свет, он, естественно, ожидал иного отношения. И более чем через десятилетие не смог скрыть своего недоумения и обиды: «Под внушением из Парижа Фриц Либ печатно советовал не доверять моей книге (в рецензии на одну из книг Бенца — зачем де Бенц ссылается на такую нехорошую книгу)».[17]

К счастью, не этим заканчивается почти тридцатилетний диалог двух выдающихся исследователей русской мысли. До конца жизни Либ бережно сберегал письма и рукописи Флоровского, сделав все, чтобы они были сохранены для будущих поколений. Хочется верить, что и о. Георгий столь же заинтересованно и великодушно отнесся к письмам и работам своего швейцарского коллеги, и мы еще будем иметь возможность восстановить этот диалог во всей его полноте.

[16] Tschi II, Heid. Hs. 3881, Abt C /F. Письмо от 10 октября 1952 года.

[17] Из писем о Георгия Флоровского Ю. Иваску // Вестник РХД. 1979. № 130. С. 46.

Автографы публикуемых нами материалов хранятся в личном архиве Ф. Либа в отделе редких книг и рукописей Базельской университетской библиотеки под общей сигнатурой «F. Lieb. Nachl. 043», к которой прибавляется идентификационный номер отдельного документа, в публикации отмеченный в сноске (например, запись «Аа 329, 1» говорит о том, что речь идет о *рукописном письме*, хранящемся в архиве Ф. Либа под идентификационным номером «F. Lieb. Nachl. 043, Aa 329, 1»). Немногие *машинописные* тексты специально отмечены в примечаниях. Оригиналы писем, по большей части или полностью написанных на иностранных языках, воспроизводятся без исправлений грамматики и стилистики в сносках к их русскому переводу, в то время как небольшие иноязычные фразы оставляются в основном тексте в оригинальном виде с приведением в сносках их перевода. Старая русская орфография писем Флоровского, которой он придерживался (правда, не всегда последовательно) до конца жизни, везде исправлена на современную при сохранении некоторых стилистических особенностей его речи.

В комментарии к публикуемым письмам Флоровского широко использованы материалы некаталогизированного личного архива Д. И. Чижевского (1894–1977), вторая часть которого с послевоенными письмами Г. В. Флоровского хранится в отделе редких книг и рукописей библиотеки Гейдельбергского университета под идентификационным номером «Tschi II, Heid. Hs. 3881, Abt C /F».

В заключение хочется с благодарностью почтить память почившего недавно сына Фрица Либа, Феофраста, предоставившего в наше распоряжение копии записей из альбома гостей семейства Либов, библиографию печатных трудов своего отца и несколько старых фотографий из семейного архива, среди которых было и неизвестное фото, изображающее Флоровского во время его визита в Бонн в июне 1931 года, и выразить глубокую признательность доктору Хелене Канияр-Беккер, без постоянной сочувственной поддержки которой эта публикация не могла бы состояться.

Приложения:

Г. В. Флоровский. Тупики романтизма (Заключительная глава из книги «Духовный путь Герцена»)[18] (1929)

1.

Герцен мыслил порывисто, раздельными вспышками. Но при этом думал и говорил всегда об одном. На его духовном пути не было ни скачков, ни разрывов. Он поражает, напротив, своею целостною односторонностью. И если Герцен теряет веру, если от радужного эстетического пантеизма он

[18] Рукопись статьи Г. В. Флоровского хранится в личном архиве Ф. Либа при библиотеке Базельского университета (См.: F. Lieb. Nachl. 043, Dg 9, 1. Это пронумерованный 57-страничный текст (страницы 19–29 в тексте отсутствуют), написанный рукой Г. В. Флоровского на отдельных листах ученической тетради. Приблизительная датировка текста — начало декабря 1929 года (по письму Флоровского к Ф. Либу от 1–14 ноября 1929 года: «Свою статью расчитываю прислать Вам в начале декабря». См.: F. Lieb. Nachl. 043, Aa 329, 6). Таким образом, статья была написана быстрее, чем предполагалось изначально, ибо еще 4 октября 1929 года Флоровский писал Ф. Либу: «Я думаю, что обещанная статья будет готова где-то в конце декабря. Но не знаю, какое ей дать название. Может быть, такое: Противоречия романтизма (Герцен, Леонтьев, Достоевский). По-русски я бы сказал так: Тупики романтизма... Основная идея статьи такова, что в своей философии истории Герцен был таким же типичным романтиком, как и Леонтьев; Дост<оевский> же прошел через романтизм и полностью преодолел его»: См.: F. Lieb. Nachl. 043, Aa 329, 5). Статья «Тупики романтизма» вышла в 4 выпуске журнала «Восток и Запад» в вольном переводе Вениамина Унру: *G. Florovskij.* Die Sackgassen der Romantik // Orient und Occident, 1930, № 4. S. 14–37. Эта статья имеет отношение к только частично опубликованной (*Г. В. Флоровский.* Искания молодого Герцена // Современные Записки. 1929. № 39. С. 274–305; № 40. С. 335–367) и ныне утраченной магистерской диссертации Г. В. Флоровского «Историческая философия Герцена», о которой он сообщил Либу в письме от 29 октября 1928 года следующее: «Моя диссертация о Герцене

приходит к слепому безмыслию пессимистической скуки, — в этом лишь сказывается роковая диалектика внутренних противоречий. Путь оказался тупиком... И жизнь оканчивается крушением и духовным срывом. Это был кризис романтической мечты, кризис романтической идеи.

Два мотива с отроческих лет определяли мысль Герцена: пафос индивидуального и острое ощущение творимого, текучего, мощного характера жизни. И они сливались в единое видение, в единую яркую и художественную интуицию «творческого развития», «жизненного порыва»...

Было что-то религиозное в том восторженном волнении, которое у Герцена всегда вызывало созерцание жизни, ее многообразия, силы и мощи. Это — романтический культ Природы... Природа для Герцена есть Жизнь, Natura naturans,[19] прерывистое и бурное дыхание какой-то беспокойной и неистощимой Первосилы, созидающей бесконечное разнообразие миров. Никогда не исчерпывается в отдельных проявлениях ее преизбыточествующая реальность и мощь — никогда не иссякает, не истощается в смене и чередовании форм и ликов. Мир для Герцена есть неугасающее и неугасимое брожение сил и возможностей, нескончаемая череда рождений. В непрестанном волнении мир обога-

не вышла в печати и существует в 20 гектографированных экземплярах. Единственный экземпляр, которым сам я располагаю, находится в совершенно нечитабельном состоянии, поскольку он служил мне для подготовки книги, предпринятой мной в надежде на издание. В ближайшее время в журнале 'Современные Записки' должна выйти первая глава о молодости Герцена и тогда я вышлю Вам отдельный оттиск» (См.: *F. Lieb.* Nachl. 043, Аа 329, 2. Здесь мы впервые узнаем о плане Флоровского переработать текст своей диссертации в книгу, название которой («Духовный путь Герцена») упоминается в подзаголовке автографа статьи, в немецком переводе перенесенном в сноску. Эта книга также, как и диссертация, осталась неопубликованной). Русский текст статьи «Тупики романтизма» публикуется впервые. Подстрочные примечания составлены публикатором.

[19] *Natura naturans* — природа творящая (лат.).

щается все новыми и новыми формами, непредвиденными и непридвидимыми. В начале все спутано и связано, в некоей индифференции. Затем вскрывается взаимная несовместимость и непроницаемость множественных потенций. Пути жизни расходятся и разветвляются, обособляются друг от друга. Жизненные ряды «консолидируются», «специализируются», — у каждого есть свой тип и «норма». Иные из них с течением времени гаснут и мелеют, — слабеет в них напряжение и упор; творческий порыв сменяется апатическим повторением сложившегося, устоявшегося типа... Но, если мелеют и пересыхают, случается, отдельные потоки, — никогда не перестает бить Первоисточник. Первосила не рассеевается. И лик мира вечно юнеет... — Так видел и представлял себе Герцен мир жизни, мир истории. Это — романтическая философия тожества и изменчивости, — философия мировой и творческой Воли. И не трудно уловить сродство догадок и взглядов Герцена с позднейшим бергсонианством, с историософией Шпенглера. Это — не случайное сходство или совпадение, — оно коренится в единстве замысла и прозрения, в единой интуиции романтического волюнтаризма.

В этом героическом волюнтаризме Герцен думал найти оправдание и обоснование своему повышенному индивидуалистическому самочувствию. У Герцена была одна мечта, «одно виденье, непостижимое уму», — греза о человеке, сильном и смелом, творящем и претворяющем жизнь. Он грезил о героях и героизме, о героическом обществе, о героической палингенезии жизни. И ему казалось, что только на стихийном просторе открывается свобода и возможность для человеческого делания и деяния. Он верил в стихийную силу и правду человека. Потому и требует он всегда для человека свободы, стремится снять с каждого и со всех все узы и оковы, вплоть до незримых и невесомых. И в то же время (и, быть может, с еще большею неотступностью) требует от каждого и от всех дерзновения, самодеятельности, воли... Его возмущает всякое стеснение и насилие, даже насилие идей, даже стеснение долга. Но еще более негодует он о безволии и бес-

силии, о безразличии, о безличности... Инстинктивный индивидуализм Герцена сказывается прежде всего уже в его художественной наблюдательности. Как художник и писатель, Герцен прежде всего портретист. Его знаменитые мемуары «Былое и Думы», это, прежде всего,— портретная галерея. Герцена привлекают и интересуют только человеческие лица, живая душа человеческая, человеческая индивидуальность. И все лица разделяются для него по индивидуалистическому критерию: стертые и невыразительные, на которых нечего прочесть, и — яркие, вдохновенные, неповторимые, сразу говорящие о бурных страстях и о дерзости духа. Таково было, и всегда оставалось, мерило его жизненных оценок. Всегда это был суд романтика, суд эстета-индивидуалиста.

Во имя личного самоопределения и свободы спорит и борется Герцен в сороковые годы с «московскими гегельянцами» и с замыслом самого Гегеля понять жизнь, как «прикладную логику». Для Герцена мир представлялся скорее симфонической поэмою, нежели системой. Логизм Гегеля его смущал и тревожил. В системе Гегеля его отталкивал и пугал пафос гетерономной, логической необходимости, «преходящесть единичного ради всеобщего»,— «живая индивидуальность, вот порог, за который цепляется философия», казалось ему. В гегелевском мире все слишком спокойно, не чувствуется могучего, бьющегося пульса,— «в среде всеобщего шум и плеск жизни умолк»... И в этом мире, холодном и бесцветном, Герцену было неуютно. Его манило «последнее благоухание жизни»; его тянуло в жизнь, где все ново, свежо и ярко, где все неповторимо, все обновляется и становится... «Жить можно только в вакхическом кружении частного», говорил Герцен. И в нем, «в мерцании des Schwebenden»,[20] видел он высшую правду, «великую мистерию жизни»... «Она — процесс, течение, перелив, движение»... Впоследствии Герцен скажет: творческая импровизация... Во имя жизни, во имя личной свободы Герцен борет-

[20] *Das Schwebende* — парящее, витающее, незавершенное (нем.).

ся со всякою гетерономией, с гетерономией разума прежде всего. И от полюса «логической системы» внутри того же единого мира немецкого идеализма он возвращается к полюсу «поэтическому», — от гегельянского панлогизма к романтической философии тожества, — от «формализма» и анатомии к органике, к идее неустанно пульсирующей, творящей и творимой жизни. От Гегеля и «гегелингов» — к Шеллингу, хотя бы и в образе Фейербаха. И даже склоняясь перед «Великою Тенью» Гегеля, Герцен не может оторваться от пророческого образа Шеллинга.

«В истории все импровизация, все воля, все ex tempore[21], — вперед ни пределов, ни маршрутов нет; есть условия, святое беспокойство, огонь жизни, — и вечный вызов бойцам пробовать силы, идти куда хотят, куда только есть дорога; а где ее нет, там ее сперва проложит гений»... Таков вывод Герцена. История есть переправа, колебание... Герцен думал в этом найти оправдание действия. И в этом — его основное противоречие, основной самообман, — основной самообман романтика. Романтическая философия истории есть своеобразная теория мутаций, бурных и неожиданных, — «жизнь бросается во все ворота», говорил Герцен. Но это — философия изменчивости, не философия творчества. Романтика объясняет и оправдывает пестроту жизни, обилие форм и красок. Но не оправдывает творческого самоопределения, не обосновывает подлинной свободы. За свободу романтик принимает что-то другое, — мощь природной страсти, свое «энергически-страстное самочувствие»... Но ведь это не его, не личный голос; но в нем — голос безликой Природы, перекликающейся сама с собою во множестве личин (скорее, чем лиц...). И при всей настойчивости своих утверждений о «своеволии» и своеобразии лица, романтическое мировоззрение насквозь пронизано пафосом необходимости. Личность не становится для романтика действительным центром сил, но скорее точкою

[21] *Ex tempore* — без подготовки (лат.), здесь: импровизация, экспромт.

пересечения и приложения внешних воздействий и токов, оказывается медиумом стихийных влияний. «Личное» совсем не освобождается из под гнета «всеобщего», не высвобождается из петель всесильного рока. Имманентная закономерность жизненного порыва остается внешнею и «всеобщею» по отношению к особенному, к личному. И в конце концов безразлично, чем определяется диалектика исторической необходимости, — логической планомерностью бывания или стихийной ритмикой подземных органических потенций. Логическое a priori[22] и стихийная vis a tergo[23], — они равно порабощают личность в «самовластном океане» безликого всеединства. И сила жизненного порыва, движущая и движущаяся не по целям, но единственно по врожденному закону своей природы, осуществляющая изначально в ней заложенные возможности, созидает мир не менее необходимый и закономерный, нежели диалектика становящегося Разума. В действительности, в той «растрепанной импровизации» истории и жизни, о которой с таким восторгом и подъемом говорил Герцен, очень мало творческого. Вся новизна эпифеноменальна, — ничто не образуется и не возникает, — ибо все содержится изначально в недрах и в лоне рождающей Природы. И все разнообразие есть только «вариации на основную тему». Во всем проявляется единая стихия жизни, переливающаяся в преходящих воплощениях. В таком мире нет ничего ипостасного, но только модальное. И на такой зыбкой почве нельзя обосновать радикального индивидуализма... Как истый романтик, Герцен не понимал и никогда не мог понять, что для подлинного оправдания личности, для оправдания творчества и свободы, еще недостаточно отвергнуть и опровергнуть логический провиденциализм и провозгласить «пластичность» жизни, провозгласить, что la vie déborda la raison[24]. Ибо личность остается скованной и ограниченной

[22] *A priori* — умозрительно, до и вне опыта (лат.).
[23] *Vis a tergo* — внутренняя движущая сила (лат.).
[24] *La vie déborda la raison* — жизнь превосходит разум (фр.).

изнутри, — своим врожденным характером, своим неизменным типом; и его несоизмеримость с другими, его неповторимое своеобразие еще не делает его свободным. Герцен не мог понять, что творческая свобода обосновывается только чрез реальность заданий, чрез независимость от природы. В этом сказалась типическая односторонность и ограниченность его романтического кругозора. Ошибка не в натурализме, не в смыкании природы и истории. Ошибка — в идее предопределения. И в борьбе с логическим фатализмом Герцен заходит в противоположный тупик, в тупик слепого алогизма. И на этой основе нельзя построить философию творческого действия, философию человеческих подвигов и дел. Такую задачу ставил себе Герцен, и слишком поздно и смутно догадался о неразрешимости этой задачи. В этом — завязка и разгадка его жизненной драмы, — внутренней драмы обманувшегося романтика.

Герцен жил в эпоху надежд и ожиданий. Было что-то апокалиптическое в духе романтики. Это было время великих прощаний и предчувствий. Романтики ждали обновления и преображения жизни, и пророчествовали о нем. Грезили о грядущем и небывалом, о героическом мощном расцвете. Они угадывали таинственную значительность происходившего и совершавшегося в те дни, слышали величественную поступь времен. Люди того времени остро чувствовали, что стоят на каком-то великом историческом перевале. И это чувство прорывалось в утопических грезах и опьяненных пророчествах. Верно было сказано недавно об эсхатологическом пафосе этой эпохи... — Грезил, мечтал и пророчествовал в каком-то напряженном ожидании и Герцен. И во имя своих надежд и ожиданий отрекался от настоящего, ради будущего отрицал и отвергал настоящее, ждал нового благовестия, жил «чаянием будущего века». Это была романтическая тоска, романтическое ожидание. И в этом ожидании Герцен оставался эстетом и индивидуалистом.

Как у многих из его русских сверстников, волнительное романтическое ожидание с ранних лет получает у Герцена

мессианско-патриотическую окраску. Для этого были историко-психологические основания, — то была эпоха пробуждения русского духа. И вера в Россию оставалась у Герцена всегда неизменной. Вера в будущую Россию, — ибо Герцен верил только в будущее... С ранних лет слышался Герцену какой-то «темный шопот призвания». Отсутствие прошлого вековое молчание России и всего славянства уже в сороковые годы казались ему «великим пророчеством». И это ожидание русского будущего было эстетическим приятием. Для будущего нужна прежде всего молодость, свежесть и сила. И эту пророческую молодость и чувствовал Герцен в русской стихии, в русской крови, — «кровь как-то хорошо обращается у русского в груди»... Русский мессианизм Герцена был эстетическим мессианизмом. В России он любил и ценил прежде всего стихийный размах, природную свободу и волю, «юный пластицизм», «удалую народность». Не русскую идею, но русскую силу... И как зоркий художник-портретист, восприимчивый и чуткий к единичному и своеобразному, Герцен остро почувствовал всю неповторимость русского исторического лица, угадал в России — «живую личность». Впоследствии, на фоне западного оскудения и медленного угасания одряхлевшей Европы, славянская молодость, молодость «неисторического народа» стала для него еще более убедительным пророчеством. Ему стало казаться, что во всем мире это единственный молодой и растущий край, единственный «народ будущего». В эпоху «воздушной революции», как удачно Н. Н. Страхов назвал первые годы русской «эпохи великих реформ», казалось, надежды Герцена стали сбываться, — тронулся лед, зазвучали смелые, бодрые речи. И этого было достаточно для Герцена, чтобы поверить в начинающуюся историческую весну. Он почувствовал трепет жизни, волнение стихии, и возрадовался о пробуждении. «Молния событий раздерет тучи», давно уже ожидал он; и казалось, сверкнула она с Востока над уснувшим Западом. И, однако, в своих историко-патриотических упованиях Герцен не мог выйти из замкнутого круга романтического натурализма. Он не мог

найти для своего мессианизма других оправданий кроме ссылки на молодость и на врожденное своеобразие.

От Западных идей Герцен никогда не отрекался. Он потерял веру в будущее Запада, — в то, что Западу предстоит будущее. Уже в сороковые годы стал он в этом сомневаться. В годы странствия его скорбные предчувствия оправдались. В Европе он не нашел героев. Его страшит и пугает «оконченная, замкнутая личность западного человека». Он не видит вокруг себя живых людей, — всюду призраки прошлого, мертвенные и уже смердящие. Он не чувствует в Европе волнительного трепета жизни: все сбылось, все установилось, — «все мельчает и вянет на истощенной почве»... Слишком много воспоминаний и слишком мало воли... Лица стираются, жизнь останавливается, «душа убывает»... И Герцен догадывается: это — историческая дряхлость... Дух жизни отлетел. Бог истории покинул европейское человечество. «Жизнь потухает, как последние свечи на окнах, — прежде рассвета»... Со скорбию и без жалости поет Герцен гимн смерти: mortuos plango![25] И гневается, и грозится, когда мертвые принимают и выдают себя за живых... Его страстная отходная Европе предваряет Ницше. И как Ницше, Герцен хотел бы «падающее толкнуть», ускорить тяжкую агонию, чтобы воздух очистился, — для новой жизни. Это, снова, — суд и отречение индивидуалиста, отречение романтика.

В этих горьких обличениях была роковая двусмысленность. В сущности, у Герцена нет критики Запада, нет критики западных начал и идей. И более того, Герцен признает и подчеркивает, что западная мысль возвышается до высших и пророческих идеалов. В своем высшем выражении западные идеи сохраняют силу и значимость и для грядущего. Это именно пророчество, но пророчество, которое в Европе не может сбыться. Смысл европейской исторической драмы в понимании Герцена сводится к тому, что не достает и не хватает сил на одействотворение и осуществление про-

[25] *Mortuos plango* — мертвых оплакиваю (лат.).

роческого идеала социализма. Запад препинается о «биологический порог». Это значит, что мелеет и истощается один из потоков, на которые разбивается, разветвляется «жизненный порыв» рождающей Природы, — что в нем рассеевается энергия... Это значит, что истекли времена и сроки, что исчерпан срок жизни, — и только. Эстетическое отрицание приводит к смертельному предсказанию, — даже не к смертному приговору. Исторический кризис разрешается для Герцена в слепой стихийный переворот, в биологическую катастрофу. Гибель Запада, о которой твердил и пророчествовал Герцен, в последнем счете означает для него только смерть и вымирание западных народов, изживших свой век, безнадежно запнувшихся о свои физиологические пороги. Он принимает западный идеал, как священное знамя из рук умирающего. Он не верит только в будущее Европы. И остается неясным: в чем смысл и природа того биологического порога, о который разбивается европейская жизнь? Есть ли это ограниченность того типа развития, в который вылилась (и, конечно, не случайно) жизнь западных народов, — так что смерть Запада означает вымирание одной определенной биологической разновидности рода человеческого, подобное вымиранию биологических видов вообще. Или это только ограниченность запаса жизненных сил, уже растраченного за долгие века истории... Герцен колеблется ответить, он отвечает надвое. По своему врожденному типу, по своим прирожденным задаткам западные народы не в силах осуществить свою собственную мечту, свой собственный идеал, — и потому иссякают силы. И можно сказать обратно. Здесь вскрывается последнее противоречие. Остается необъяснимым, почему биологическая ограниченность и односторонность не мешает в мысли возвышаться до всеобщих идеалов, почему Запад в мечтах преодолевает свой врожденный тип, и мечта Запада сохраняет свою пророческую значимость и силу для других, несоизмеримых природно-исторических типов? Ибо мысль есть для романтика только высшее цветение органической жизни... И Герцен не может ответить

иначе, как признанием, что все типы жизни представляют собою только «вариации на одну и ту же тему»... И этим признанием он обесценивает самое различение типов, которым он стремился обосновать и оправдать несоизмеримость национально-исторических путей. Они различаются только биологически, но вариируют единую тему, осуществляют одни и те же начала. Между ними нет качественной несоизмеримости. Культурные противоположности приводятся к биологическому многообразию, — этим снимается возможность принципиальной оценки. Все сводится к срокам жизни, к смене поколений, — к смене поколений единого человечества, юнеющего и обновляющегося в исторических перевоплощениях. Герцен отрицал существование общечеловеческого пути и типа, отрицал реальность «человечества», этого «пегого полубога», как он ядовито выражался. И, однако, внутренне не мог преодолеть этих понятий. Он оправдывал феноменальную множественность истории, но не чувствовал трагического двоения и двойства в ее онтологических глубинах. Он не чувствовал в истории столкновения и борьбы начал. В хронологии для него исчерпывалась тайна истории, в противоположности старого и молодого, прошлого и будущего, вчера и завтра. И потому в последнем счете историческая драма превращалась для Герцена в «провиденциальную шараду», — но без Провидения.

В критике Запада Герцен не выходит за пределы эстетического разбора. Европу он отрицает за старость и Россию приемлет за молодость. В славянстве видит он народ будущего. Но подчеркивает: новых идей славянство не имеет и не приносит с собою. Славянство есть только новая сила, — сила и способность энергически-страстно осуществить в своей исторической жизни свой врожденный тип, и осуществить его со всею яркостью непочатой стихии. Славянская и русская задача сводится для Герцена к реализации русского характера, к явлению русского лица, не русской идеи... И отсюда острота предсказаний. В том гимне смерти, который пел «с того берега» отходящему европейскому миру Герцен, слы-

шались ноты самодовольной националистической радости, что по особому уродился русский человек, что он чужой для умирающего мира, и потому будет жить, — vivos voco![26] И жить будет как будто бы только русский мир, — ведь европейский мир умирает от старческой немощи и нельзя заразить и оживить чужою жизнью коченеющий труп... Будущее для немногих, только для определенного биологического типа, — от этого вывода не мог уклониться Герцен. И в этом Герцен решительно расходился со старшими славянофилами, с которыми его связывало единство историко-патриотических ожиданий. Он сам определял это расхождение, как противоположность пророчества и воспоминания. В действительности различие было не в том, что славянофилы грезили о прошлом, а Герцен ждал будущего. И славянофилы ждали будущего. Но для них это означало смену идей, смену культурных начал, обновление духа, — и это чувствуется сквозь все натуралистические приражения славянофильской историософии. Для них Россия и Европа два полярных духовных мира. Для Герцена это два биологические вида. И в смене народов Герцен видит только биологическое обновление, только перелицевание безликого субъекта истории. В ней сказывается и осуществляется первородная и всеобщая стихия жизни, на этот раз и на новый срок «консолидирующаяся» в данном народе. Это — новая мутация, новая вспышка творящей стихии жизни, — «вечная игра жизни, безжалостная, как смерть, неотразимая, как рождение»... И в этом завязка предсмертного и последнего разочарования Герцена.[27]

[26] *Vivos voco* — зову живых (лат.), эпиграф к журналу А. И. Герцена и Н. П. Огарева «Колокол», заимствованный из «Песни о колоколе» Шиллера.

[27] На этих словах текст русскоязычной рукописи Г. В. Флоровского обрывается. В немецкой публикации три последних предложения были опущены. Помещенная в квадратные скобки часть текста является обратным переводом с немецкой публикации статьи в журнале «Orient und Occident» (см. примеч. 1). При ее чтении необходимо учитывать неаутентичность всех цитат и отдельных слов и выражений этой части

[Герцен строил свою историософскую систему для обоснования и оправдания права на творчество, на осуществление идеалов. Хотел создать философию действия. Не хотел и не мог отказаться от категории идеала, от права на оценки и на заботу об идеалах. И крах его.социально-патриотических ожиданий открыл перед ним лишь внутреннее противоречие между натуралистическим фатализмом и категорией идеала. Романтический натурализм затаскивает категорию обязанности, идеала, превращая ее в понятия предрасположенностей — и тогда уже желать нечего. Действует и творит только всепоглощающая элементарная жизнь. Человек остается лишь носителем жизни, хотя в нем и чрез него осуществляется историческая судьба. Он может быть пьяным от радости потому, что, пусть даже лишь в качестве безвольного обломка, качается на гребне пенящихся и бушующих волн. Но какая же это безотрадная скука — в беспомощном бездействии отдаваться на волю мертвых волн, бессознательных и не знающих никакой цели! Такая беззаботность парализует человека — отнюдь не страхом и не внешним принуждением, но скукой, от которой он не может убежать. Об этой же метафизической скуке свидетельствует немая печаль, опускающаяся на страстный лик стареющего сердца и разрывающая его складками и морщинами, говорящими о разочаровании. Это скука смерти!

2.

Константин Леонтьев повторяет и дополняет уже сказанное Александром Герценом. Это сопоставление может удивить и показаться произвольным. Но при всей несхожести и различиях их воззрений, Герцен и Леонтьев представляют один и тот же духовный тип. Их избранное сродство и взаимосвязь

текста, так как немецкий перевод статьи Вениамином Унру носил чересчур вольный (добавление слов, изменение стилистики) и приблизительный (пропуск целых абзацев русского текста) характер.

состоит в романтическом эстетизме, врожденном как своеобразная склонность им обоим; они родственны друг другу односторонне эстетическим взглядом на жизнь и напряженной реакцией на всякий жизненный опыт. Леонтьев относился с приязнью к «бедному, гениальному» Герцену, и книги Герцена вместе с сочинениями Хомякова лежали среди избранных иных книг на его столе во время его пребывания в Афонском монастыре, когда окончательно сложилось и упрочилось его мировоззрение. В духовной судьбе Леонтьева обнаруживается тот же самый роковой утес, о который разбилась жизнь Герцена — утес романтического эстетизма. Странным образом, Леонтьев оставался в вере неверующим скептиком и эстетом, тосковавшим по вере и оказавшимся бессильным к обновлению — точно так же, как Герцен оставался религиозным в неверии и всеми своими богохульными сомнениями так никогда и не сумел погасить глубокое таинственное беспокойство в своем сердце. В этих парадоксальных противоречиях проявляется вся ограниченность и темнота романтики как мировоззрения.

Трагическая тайна Леонтьева состоит в его непреодолимом эстетическом индивидуализме. И совершенно парадоксально в нем равнодушие и антипатия к человеку связаны со страстным наслаждением органической игрой красок и форм. Обнаруживается, что романтический индивидуализм в своих глубинах является пафосом единственной, неповторимой формы, но не действительным принятием и утверждением личного творчества и свободы. Наоборот, в конечном счете он является пафосом органических метаморфоз, в которых реализует себя смутное богатство природной основы. В своей последней духовной неразрешимости тайна личности остается не только непонятой, но и незамеченной. Особенно остро это проявляется в отрицании категорической безусловности этических масштабов ценности и этических оценок, которое Леонтьев с отважным бесстрашием проводит до конца. Он признавал только один императив — эстетический и, как сам он сознается, всю жизнь его мучило же-

лание «отделить моральную постановку вопроса от эстетической». Только эстетика была для него универсальной сферой, охватывающей полноту бытия «от руды до святости». Потом это эстетика силы, а не истины, это эстетика элементарных насилий, а не духовных сил. Что высочайшая красота истины и добра осталась навечно закрытой для Леонтьева, было прямо-таки жуткой близорукостью — и ее он подвергал анализу и критической оценке по масштабам абстрактного эстетического формализма. И в вере Леонтьев пытался защищать этот эстетический масштаб в его самодостаточной неуязвимости, сопровождая этот принцип лишь тяжким вздохом о суетности и бренности всего земного.

Красота для Леонтьева — данный от природы, органический феномен, «цветок на древе жизни и высшая, самая идеальная манифестация жизни». Прекрасное он определяет прежде всего чисто формально как самую выраженную, завершенную форму, как полифонию, как симфоническую полноту, как «многообразие в единстве». Ибо в этой избыточной полноте раскрывается сила и напряжение жизни — «сила живого своеобразия». «Мы любим непостоянство и постоянное возвращение всех вещей», признается Леонтьев. Он любит «разноформность в природе», «живое, сложное и туманное». «Волшебный сад, безумный сад жизни» — вот что влечет его — «сложный и поэтический процесс жизни». И так же понимает и оценивает он историю — как природный, органический процесс, являющийся продолжением природы и подчиненный той же судьбоносной и органической закономерности. В истории он мог и хотел всегда видеть только естественно-эстетический феномен. И не в том ложность его историософских схем, что он безжалостно отрицал применимость моральных критериев и ценностных суждений к истории — для сентиментального морализаторства в истории действительно нет места. Но одновременно и принципиально Леонтьев отрицал последнее своеобразие исторического — он не мог понять и не хотел почувствовать моральный драматизм хода истории. Признавал и допус-

кал естественную трагичность жизни, но не моральную ее трагику. История для него — сцепление смерти и рождения, «судьбоносная игра механических сил», у которой нет внутреннего онтологического смысла, которая безусловно иррациональна и не соответствует идеалам ни разума, ни сердца. У нас есть тяжелый шаг судьбы, «у идей нет гуманного сердца, идеи безжалостны, жестоки».

В историческом процессе Леонтьева интересует не столько его смысл, сколько его ритм. Он почти не высказывается о смысле истории. Строит историческую морфологию, а не философию истории. Это натуралистическая морфология, органическая социологическая теория, очень сильно напоминающая Спенсера. По Леонтьеву, историческая жизнь подчинена «общим законам возникновения, существования и исчезновения всякого доступного нам бытия». Он вообще не ставит вопроса, не должен ли тот факт, что субъектами истории являются люди, наделенные разумом личности, все же внести в исторический процесс своеобразный элемент. В непрерывном историческом процессе у него исчезают личности. В отношении личности Леонтьев ставит только религиозный вопрос, а именно: исключительно вопрос о судьбе души по ту сторону могилы. Но в его понимании истории эта «озабоченность», это «жуткое беспокойство» о трансцендентной судьбе человека никоим образом не отражаются. Как ни странно, история остается для Леонтьева завершенным естественным процессом. Это процесс развития, «постепенный подъем от простого к оригинальности и полноте». Это путь органической дифференциации, процесс осуществляющегося усложнения при формирующем деспотизме самых богатых идей. Но этот процесс неизбежно имеет свою биологическую границу, по ту сторону которой начинается судьбоносное упрощение, ослабление единства и понимания сложного, словом, разрушение и смерть. Так, органическая кривая истории состоит из двух линий: восходящей и нисходящей. Единственный смысл истории состоит для Леонтьева в идеале цветущей полноты...

«Культура есть ни что иное, как своеобразие», читаем мы у него. Органический критерий совпадает с эстетическим. Это отнюдь не случайное совпадение, не насильственная идентификация. Она определена общим духом романтизма, для которого красота является откровением жизни. Для романтизма характерен натуралистический эстетизм, понимание природы как поэзии. И натурализм Леонтьева как толкователя истории коренится в его романтическом эстетизме. Это позволяет увидеть красоту в природе, но и всякую красоту побуждает оценивать как природное явление, как вспышку элементарной силы.

История есть единство и средоточие множественности. Форма есть основная связка жизни — «деспотизм внутренней идеи, не позволяющей материи рассредоточиться». В обширном и богатом мире мы имеем большое множество форм, отделенных друг от друга и неразрушимых. «Растительная и животная морфология», говорит Леонтьев, «есть ни что иное, как наука о том, как оливковое дерево не может стать дубом, дуб пальмой и т. д.». Начиная с семени им предопределено, какие у них должны быть листья, какие цветы и фрукты. По аналогии и история есть для Леонтьева наука о необозримой полноте культурно-исторических типов. Это понимание было подсказано Леонтьеву со стороны Данилевским в его книге «Россия и Европа». Эта идея встречается и у Герцена, а еще раньше у князя В. О. Одоевского, одного из первых русских шеллингианцев из кружка московских «любомудров» (= философов) двадцатых годов. По сути, мы имеем здесь дело с биологической теорией неизменности органических видов, примененной к области истории. Здесь нужно отличать два мотива: 1. органическую завершенность каждого типа, которая остается недоступной для других типов; в целостности и завершенности всякого типа заключается весь его смысл и все его оправдание как обогащающего момента сложной системы; 2. телеологическая равноценность всех типов, поскольку они выступили в своей интенсивности также и как моменты целого. И здесь зало-

жен смысл парадоксальных превращений. Сконструированная с целью оправдания и познания невыводимого и своеобразного в области исторической, теория культурно-исторических типов превращается в субстанциальный монизм, учение о человечестве как единстве. В этом признавался сам Данилевский. Для него, как и для Герцена, вся полнота исторических типов — «вариация одной и той же темы» и только совокупность всех типов выражает сущность человечества — так же, как только многообразие органических форм манифестирует собственную сущность природы. «Для коллективного и все же конечного существования человечества», говорит Данилевский, «нет никакого иного определения, кроме обнаружения сторон и направлений жизненной динамики, заключенных в идее человечества, и в одном индивидууме и в одном культурно-историческом типе развития не могут быть исчерпаны, обнаружения в разные эпохи, в различных местах и через различные расы». Эти слова напоминают мысли Бергсона об огнепучкообразном развертывании жизненного импульса, осуществляющего на множестве вечно дивергирующих путей иначе нереализуемую плерому скрытых возможностей, потенций.[28]

Данилевский и — вслед за ним — Леонтьев последовательно проводят идею множественности до экстремального релятивизма. Постулат своеобразия распространяется на всю полноту человеческой жизни, за исключением идеи Бога и церкви, причем именно как постулат и императив. Тем самым a priori оправдано всякое многообразие, поскольку оно может служить усложнению целого, и тем самым исключается возможность качественного выбора и оценки. И одновременно вся полнота жизни в своей имманентной завершенности как-то отрывается от идеи Бога. Фактически решение зависит от органически-эстетиче-

[28] Примеч. немецкого переводчика: Бергсон говорит о Боге как «центре, от которого непрерывно разлетаются миры как ракеты чудовищного огненного пучка». *В. У.*

ского критерия. И это не силлогизм и теория, но выражение непреодолимой склонности романтического сознания, которое как-то инстинктивно обходит вопрос о реальности и истине. У Леонтьева это проявляется очень определенно и сильно. Своим романтическим способом видения вещей он пытается заглушить решение вопроса о действительности. И вместо материальной оценки, которую он не оспаривает, а лишь пытается замолчать, он ставит свою энергично и страстно представляемую эстетическую. И все это обосновывает настойчивым указанием на абсолютную недостаточность «высшей теологии».

Леонтьев осуществляет исторический выбор, — как историк, он судит, причем беспощадно, резко, строго, гневно, страстно. Но, как и у Герцена, это был постоянно приговор романтика, вердикт эстета. Критическая оценка с точки зрения категорий сложности и совершенства формы была не только основным, но и единственным историософским критерием Леонтьева. Его вердикт о Европе был снова патологическим слушанием дела, приговором сегодняшней Европе, а не началам европейской культуры. В судьбе Запада он увидел не духовную трагику, а лишь биологическое бедствие или всего лишь неизбежный, неотвратимый конец. На Западе жили слишком долго, слишком много и свое отжили. Жизненная сила иссякла и начался «процесс нового, сметающего упрощения», — проще][29] сказать, наступил срок физиологической смерти. Леонтьев не рассуждает, хорошо или праведно ли жили в Европе, не рассуждает о принципах и началах жизни. Европейское прошлое он готов эстетически приять, и видит в нем героическую, рыцарскую поэму, — «в жизни европейской», утверждал он, «было больше своеобразия, больше лиризма, больше разума и больше страсти, чем в жизни других, прежде погибших исторических миров». Но европейскую современность он со страстью

[29] Со следующего слова начинается оригинальный русский текст рукописи Г. В. Флоровского.

отвергает, как facies hippocratica,[30] — уродливая маска смерти. Ибо видит понижение жизненного уровня, выцветание эстетических ценностей, — «я в праве презирать такое бледное и недостойное человечество», восклицает он. И его раздражает медлительность европейской агонии. Победа среднего человека есть гибель культуры, ибо есть исчезновение поэзии, красоты. Это остается решающим критерием для Леонтьева. И пафосу «либерально-эгалитарного прогресса», ведущего к уравнению и к упрощению, т. е. к однообразию и, следовательно, к смерти, Леонтьев противопоставляет пафос неравенства. Но это только эстетический пафос. Леонтьев почувствовал духоту надвигающегося на Европу и на культурный мир мещанства. Но никогда не ставил вопроса о духовных корнях этого внутреннего вырождения. У него не было ни религиозной критики, ни религиозной философии европейской истории. Все сводилось к эстетическому протесту, к аристократическому возмущению. «Не ужасно ли и не обидно ли думать, что Моисей восходил на Синай, что эллины строили свои изящные Акрополи, римляне вели Пунические войны, что гениальный красавец Александр в пернатом каком-нибудь шлеме переходил Граник и бился под Арбеллами, что апостолы проповедывали, мученики страдали, поэты пели, живописцы писали и рыцари блистали на турнирах для того только, чтобы французский или немецкий или русский буржуа в безобразной комической своей одежде благодушествовал бы “индивидуально” и “коллективно” на развалинах всего этого прошлого величия»... В этой тираде — весь Леонтьев.

У Леонтьева была странная любовь к Востоку. Он любил современный Ближний Восток, но любил на нем прежде всего природу и фольклор, поэзию моря и скал, поэзию яркой и дикой патриархальной жизни, поэзию необуздан-

[30] *Facies hippocratica* — Гиппократово лицо (лат.), изнуренное, мертвенно бледное лицо, обнаруживающее признаки приближающейся смерти.

ных страстей и южной неги. Он любил древнюю Византию, любил византийскую идею; но снова это была только эстетическая любовь. Византию Леонтьев воспринимал эстетически. Византинизм, как идея, означал для него прежде всего «сильнейшую антитезу идее всечеловечества в смысле земного всеравенства, земной всесвободы, земного всесовершенства и вседовольства»... В византинизме он видел противоядие духу упрощения. И подчеркивал необходимость этого противоядия для России. Странным образом, он не видел и не признавал у России собственного лица, собственной идеи. Национальный принцип Леонтьеву вообще представлялся началом уравнительным. А русская и славянская стихия вообще представлялась ему чем-то «аморфным и неорганизованным». В этом видел он положительную сторону,— пластицизм, позволяющий свободное формование. Но всегда ценил он больше всего форму: и в русской действительности его привлекала прежде всего форма, наложенная извне,— византийская форма, свободно и глубоко вошедшая в рыхлую материю неопределившейся жизни. Вместе с тем его эстетически привлекает русское разнообразие, размах, простор... И самое противопоставление России и Европы имеет у него эстетический смысл,— он требует своеобразия ради разнообразия. Он жаждет «оригинальной культуры», новой яркости, новых красок... Странным образом, в сознании Леонтьева жажда эстетической силы сочеталась с пафосом насилия и насильственного неравенства. Он жаждет творческого взрыва и как-то не верит в его возможность. Он как бы боится, что жизненная стихия слишком однородна и без насилия со стороны расплывется... Здесь речь идет уже не о старческом вторичном упрощении, но о какой-то первичной аморфности. И не случайно говорил Леонтьев о деспотизме идеи, о внутреннем деспотизме формы. Сущее двоилось в его глазах: сдерживающая форма и расплывающаяся, разбегающаяся материя... Как будто и в самой природе неравенство и, тем самым, красота — насильственны. Потому и в человеческой жизни красота осуществляется силою, форма втесня-

ется насилием. Это эстетический образ мысли: так насильственно резцом ваятель обрабатывает грубую и аморфную глыбу. Так эстетизмом определяется охранительный пафос Леонтьева. В этом было внутреннее противоречие: органическая теория и пафос насильственного оформления несогласимы между собой... И это противоречие болезненно вскрылось в размышлениях Леонтьева о русской судьбе. Он верил не столько в органические силы русской жизни, сколько в отвлеченные начала неравенства и порядка. И эти начала не были силою в русской современности. В этом — источник его сомнений, страха и отчаяния. Никогда, ни в годы своих культурно-патриотических надежд, ни в годы разочарований, Леонтьев не чувствовал духовного смысла русской судьбы. В этом основной парадокс его эстетической теории истории. В этом источник его последнего пессимизма.

Странным образом, история никогда не была для Леонтьева историей духа. Его философия истории есть теория периферических процессов. Последней, метафизической тайны истории он не чувствовал, — более того, он ее молчаливо отрицал. Он не хотел идти дальше «эстетического понимания». Он не хотел строить религиозную философию истории. И, можно сказать, он не видел в истории религиозного смысла. Христианство для него было историческою силой не как истина, но только как принцип организации и разнообразия, как принцип противопоставления... Как истина, христианство может быть силою личной жизни, но не истории. И при том и в личной жизни христианство есть для Леонтьева только сила и постулат отречения, но не сила преображения и освящения. Не трудно рассмотреть оборотную сторону Леонтьевского ригоризма: резким различением и противопоставлением христианского и природного критериев жизни он в сущности стремится оправдать самозаконность природной сферы, ее ценностей и начал. И он решается сказать: «христианство не отрицает обманчивого и коварного изящества зла; оно лишь учит нас бороться против него и посылает на помощь ангела молитвы и отречения»... Хри-

стианство для Леонтьева есть религия конца, пророчество о конце и о конце трансцендентном. «Окончательное слово может быть одно», восклицает Леонтьев, — «конец всему на земле! прекращение истории и жизни!» Но это значит, что христианство — только о конце, что нет христианского учения о жизни. Ригоризм оборачивается секуляризмом. Если нет христианского учения о жизни, но только о прекращении жизни, только об отречении от жизни, это значит — о жизни есть только естественное учение; и более того, естественная теория жизни есть единственная и последняя о ней правда. Правда о ней, как о суете, но как об изящной суете, ласкающей и чарующей душу. И философия истории, как ее строит Леонтьев, есть в сущности философия житейской суеты, философия тлеющей и тленной жизни, — теория исторического развития и упадка. Христианство уводит человека из суеты, но не отрицает, что эта суета — прекрасна, — вот что хочет сказать Леонтьев, и от этого не хотел отречься. Иными словами, Леонтьев хочет двойной истины, — их разнородность позволяет их совмещать. Одна истина, последняя и окончательная, христианская истина — истина о погибели и конце; но это безрадостная, безотрадная истина. И есть другая, мнимая истина — о приходящей игре жизни; мнимая потому, что преходящая, — но в ней радость. Не нужно ее отрицать, нужно только от нее отрекаться. «Я люблю силу ума, но я не верю в безошибочность разума», говорил Леонтьев, — «и потому у меня одно не мешает другому»... И более того, Леонтьев не хочет преодоления двойства: это принизило бы в его глазах абсолютность христианства и вместе с тем обесцветило бы жизнь. Леонтьев откровенно признает, что христианство враждебно жизни, что оно понижает степень разнообразия, то есть «убивает эстетику жизни на земле», и как-то гетерономно покоряется христианству, «из трансцендентного эгоизма, по страху загробного суда»... В этом сказывается последняя непроницаемость романтического миросозерцания, неспособность к преображению... Это — замкнутый и роковой круг, круг имманент-

ного натурализма. И открывается парадоксальная антиномия: из радужного приятия жизни рождается пессимизм... Леонтьев влюблен в красоту жизни, как в что-то бессмертное; но оказывается, что это умирающая красота, круг рождений и увядания. Круговращение природы есть постоянная смерть. Природная жизнь есть смерть. И тогда понятно, что не может быть положительной философии истории. Внутренняя последовательность должна была привести Леонтьева к историческому пессимизму. Этот пессимизм был у него не столько выводом из исторического опыта, не столько синтезом жизненных впечатлений, сколько внутренним саморазоблачением. Жизнь, как стихийное кипение, должна сопровождаться рассеянием энергии... И Леонтьев приемлет такой натуралистический апокалипсис, и сам признает совпадение своих предчувствий с прогнозами Эд. ф. Гартманна. Этот апокалипсис в сущности лишен всякого нравственного смысла: это не столько суд над злом, сколько самоисчерпание суеты, истощение сил... И этот естественный, неизбежный конец всего снимает для Леонтьева проблему внутриисторических оценок. В последнем итоге все стирается. А для жизни единственным критерием остается эстетическое мерило, принцип сложности и напряженности. Оценивать должен только каждый сам для себя, — «из страха загробного суда»...

Пессимистический вывод Леонтьева определяется его упрямым оптимизмом, его эстетическим восприятием жизни, нежеланием ее творчески преображать. Аскетизм Леонтьева есть путь и способ сохранения непреображенной жизни, не путь преображения. Аскетизм подчиняется натуралистическому заданию, как средство повышать неравенство и разнообразие, как противоядие естественному умиранию. Свободу и человека Леонтьев отрицает не ради Бога, но ради мира и суеты. Неверно обвинять Леонтьева в монофизитском соблазне, его соблазн — прямо противоположный... Монофизитство религиозно вдохновлялось пафосом преображения, жаждой претворения всего естественного в божественное...

Именно этого не хочет Леонтьев: он любит только непреображенный мир, он боится всех преображающих сил. Как метко выразился Розанов, на вифлеемскую песнь ангелов: Слава в вышних Богу и на земли мир, Леонтьев смело отвечает: «не надо мира»... Богу слава пусть будет во вышних, но на земле пусть будет неравенство и борьба, как всегдашний источник очаровательной красоты. Леонтьев эстетически хочет несправедливости и неправды... В этом — смысл его внутренней трагедии. И это трагедия последовательного романтизма. Как романтик, Леонтьев не может уверовать: он не столько верует, сколько жаждет веры — «из трансцендентного эгоизма». Его вера — страстный, но двусмысленный волевой жест. И вместе с тем это — воля к двусмысленности... Бессильный отречься от своих романтических пристрастий, Леонтьев скорбит и страдает от их жизненного разоблачения. В этом причина его критики культуры. Но последней радости и это ему не дает. И тогда иссякает в нем сила жизни.

Последний трагизм романтика — в том, что даже вера его не спасает от сомнений, не оправдывает для него жизни, не выводит его из тупиков. И потому не становится для него источником радости, но скорее каким-то пепельным светом окрашивает мир в еще более могильные тона. Леонтьев договорил Герцена, и уверовал. Но в вере не переродился, и потому не вышел из пессимизма. И для него мучительная скука осталась последним выводом. Скука, в которой раздражительность, презрение и гнев причудливо сплетались в ядовитую ткань. Из предпосылок Леонтьева можно было сделать соблазнительные выводы, и выйти с бунтом из скуки. В известном смысле такие выводы и сделал Розанов, из любви к жизни и ее естественной красоте заключавший к отрицанию христианства. Этот вывод есть возврат к романтизму, рецидив романтического героизма. Он не спасает от противоречий, не спасает от смерти... Пафос рождения не насыщает жажды бессмертия. Ибо рождает безликая стихия, личное расплывается в океане жизни, — и рождение есть рождение для смерти. Выйти из тупика можно только отречением

от романтических предпосылок, только чрез веру в сверхприродность человеческой личности. В этом подлинное открытие христианства. И это — антитеза романтизму. Романтизм есть пафос природы. В христианстве — откровение человека. Потому и откровение смысла жизни.

«Муки во всем сомневающегося ума — вздор по сравнению с муками во всем сомневающегося сердца», сказал когда-то Ап. Григорьев, один из самых острых русских романтиков. И это мука каждого романтика: сомнение сердца, и сомнение от самомнения... Героизм исходит безочарованием и скукой... Ибо героический пафос упрощает тайну личности. И наказуется ужасом безличности.

3.

Из тупиков романтизма выход открывается в творчестве Достоевского. И в известном смысле это был прямой ответ на сомнение Герцена, — и при том не внешний ответ, не ответ со стороны, но ответ внутренний. Достоевский договорил правду Герцена, как ложь Герцена досказал Леонтьев. Правда Герцена, как и правда всякого романтизма, — в отрицании и разоблачении исторического хилиазма, в преодолении хилиастического оптимизма. Впрочем, это преодоление остается только эстетическим. Исторический хилиазм вдохновляется жаждой покоя и равновесия, — и в этом сказывается нечувствие и небрежение к личности, — намерение и надежда достигнуть благополучия помимо личного творчества. Против этого справедливо и восстает романтизм. Но протестует не из последних глубин личного самопознания. И потому в сущности безличности покоя романтизм противопоставляет только безличность страсти. Подлинное преодоление хилиазма возможно только чрез метафизическое углубление индивидуализма. И при этом должна открыться недостаточность одностороннего, самозамыкающегося индивидуализма. В этом и состоит первый мотив мировоззрения Достоевского.

Историческая проблема будущего с ранних лет тревожила Достоевского. Он остро переживал, что будущее надвигается. В молодые годы он был мечтателем, и его мечтательность достигала почти экстатического напряжения. И в этих мечтаниях для Достоевского открывалась тревожная непрочность и хрупкость уединенной личности, которой от самозамыкания угрожает раздвоение и распад. Это не только психологическое наблюдение. В этом вскрывается для Достоевского метафизическая тайна личности. Личное самоутверждение и свобода и роковая опасность обособления, — вот основная антиномия, обостряющаяся для Достоевского в его молодые годы. И ее преодоления он ищет в христианском гуманизме, в этико-социалистической утопии. Это для него этическая апория и ищет он этического разрешения. Но идея социалистического братства подсказывается ему не только сентиментальной симпатией, и не эстетической грезой, но больше всего своеобразным инстинктом метафизического самосохранения. В уединении личная свобода и самоутверждение становится саморазрушительным. В том и состоит апория, что нельзя отречься от самоутверждения, и нельзя самоутверждаться до конца. Вопрос, однако, не в том, чтобы найти количественную меру самоутверждения, а в изначальном качестве или смысле этого самоутверждения. Этот вывод стал для Достоевского ясен только позже, — после катарсиса на эшафоте, после искуса каторги и ссылки. Но в новом опыте для него прояснились только прежние догадки. Смысл естественной свободы человеческой, — вот первый вывод Достоевского из опыта неволи. Нельзя жить не на свободе... И факт каторжной несвободы вырастает для Достоевского в проблему принудительности вообще. Это — двусторонняя проблема. С одной стороны, невозможно и невыносимо принудительное общежитие, — на принуждении, каково бы оно ни было, нельзя построить жизнь, — нельзя жить одним принуждением. Но, с другой стороны, — и это более всего потрясает Достоевского, — есть какой-то трагический соблазн в праве вла-

сти человека над человеком, в праве самовластия и влияния на других. Не только лишение свободы невыносимо и недопустимо, но недопустима и разрушительна и безграничная свобода, — она истощает и разлагает личность... Эту трагическую апорию Достоевский со всей остротою стремится вскрыть в своих «Записках из подполья». Подпольный человек справедливо восстает против муравьиной необходимости, домогается и требует свободы, не хочет благополучия без свободы. Но утверждая только самого себя, он задыхается в своем беспредметном самоутверждении, и даже цельность личного самосознания становится рыхлою и неустойчивой. И здесь Достоевский отвечает Герцену. Протест против необходимости и принуждения не обосновывает и не укрепляет свободы. Нужно искать более глубокого и положительного устоя. Это значит, что эстетическая проблема не исчерпывает тайны жизни. Нужно прибавить, что проблема «гордого человека», упивающегося своею свободой и расчитывающего жить только ее формальным пафосом, надолго остается острою для Достоевского. И не только в образе подпольного человека, но и в образе Раскольникова, в образе Ставрогина, и наконец в образе Великого Инквизитора, он вскрывает самоубийственную диалектику личного самоутверждения. Самоутверждение роковым образом оборачивается самоубийством.

В 1863 году Достоевский был заграницею и виделся с Герценом. Эта встреча не прошла бесследно. В написанных осенью того же года «Зимних заметках о летних впечатлениях» ясно слышатся отзвуки и перепевы и из Герценовских «Концы и начала», и из его «Писем из Франции и Италии», и из «С того берега». Конечно, это и не заимствование, и не подражание. В рассказе Достоевского чувствуется живой и непосредственный опыт, интимная встреча с Европой. Но увидал и почувствовал Достоевский то же, что Герцен. В Европе увидел страну стертых лиц, и ужаснулся. Но в этом испуге и разочаровании были новые мотивы, чуждые и даже недоступные Герцену, — и потому вывод Достоев-

ский сделал иной, — хотя, может быть, и не сразу. В Европе Достоевский услышал «как бы звон похоронного колокола», и понял, что «подведен итог», что совершилось и сбылось что-то роковое и окончательное... Он увидел торжество среднего человека, победу уравнительных сил, помутнение эстетической идеи. Но не это встревожило и смутило его, и на эстетическом отречении Достоевский не остановился. Европейские впечатления сливаются для него в какой-то жуткий апокалиптический образ. «Это — какая-то библейская картина, что-то о Вавилоне, какое-то пророчество из Апокалипсиса, воочию совершившееся», писал он. И пророчествовал о гибели и конце: «все рухнет в один миг и бесследно». Это будет страшное крушение, — «Европу ждут огромные перевороты, — такие, что ум людей отказывается верить»... Но это не натуралистический прогноз и не о старческом увядании говорил Достоевский. Он предчувствует великую религиозно-нравственную катастрофу, духовный взрыв и срыв. Это для него религиозная трагедия, трагедия измены западно-христианского мира. В европейской жизни Достоевского тревожит и волнует прежде всего нравственное разложение, противоречия нравственного сознания. И он отыскивает духовные корни и предпосылки этого духовного кризиса. Он входит в критику европейских идей, в критику начал культуры. И постепенно в сознании Достоевского отчеканивается целостная и величественная схема европейской трагедии: это крушение «римской идеи». Древняя Римская Империя, это — был великий человеческий муравейник. И для древнего человека сама Империя была религиозным идеалом; это идеал человеко-бога. И этот идеал остался, считал Достоевский, движущей и влекущей силой и в христианском Риме, и для всего европейского человечества. «Совершилось столкновение двух идей, противоположнее которых не может быть... Человекобог встретил Богочеловека. Аполлон Бельведерский — Христа». И на Западе не до конца побежден Аполлон, не отвергнут идеал человекобожества. В запад-

ном христианстве Достевский видел компромисс, подмену и измену. Она составляет последний смысл и тайну католицизма, — здесь «провозгласили нового Христа, непохожего на прежнего, прельщенного третьим дьявольским искушением». «Католичество провозгласило противоположного Христа», писал Достоевский в последние свои дни. Он имел в виду Ватиканский «нечестивый собор», — «это Рим Юлиана-Отступника, но не побежденный, а как бы победивший Христа в новой и последней битве»... Прав или не прав Достоевский в своих диагнозах и прогнозах, во всяком случае, он ставит критический вопрос об Европе, как вопрос о духовных истоках и силах. И никогда не упрощает трагедии Запада до натуралистического уровня. Это для него кризис идеи. Достоевскому казалось, что к «римской идее» можно свести все движущие начала европейской жизни. Французская революция и принципы 89-го года представлялись ему только перевоплощением древне-римской и католической идеи. И социализм в его понимании есть «наследие католицизма», есть только секуляризованный католицизм. Он чувствует духовное единство Европы, вся история Запада для него превращается в историю Вавилонской башни. И эта идея раскрывается сейчас в хаосе жизненных противоречий, порождает хаос и ужас жизни. Духовная измена приводит к богоборчеству... Критика Европы превращается для Достоевского в критику римской идеи и идеала, идеала «насильственного единства человечества». И когда он противопоставляет Россию Европе, он одну идею противополагает другой, — искаженному христианскому идеалу подлинный и полный. Этого не ослабляют его националистические пристрастия и увлечения. Россия для него прежде всего духовная величина и сила. В России ему дорого прежде всего Православие, святыня духа, истинный образ Христа. В творчестве Достоевского всегда были сильны органические мотивы, — «почвенничество», народничество он никогда не преодолевал до конца. Но не в этом его последнее упование. Он верил не в русскую стихию, и даже не в рус-

скую идею. Он верил, что русская вера есть истинная вера, и вот в побеждающую силу истины он верил.

Достоевский предчувствовал и предвидел великую и страшную борьбу, столкновение двух начал. Вернее сказать, он чувствовал, что эта борьба совершается в глубинах и тайниках человеческого духа; и в этой борьбе для него весь смысл истории, священной истории человеческого духа. Смысл этой борьбы в творческом самоопределении человека, который должен смиренно обратить себя на служение Богу и ближним и в этом обращении найти себя и укрепить свою свободу и свою личность. И в созерцаниях Достоевского перспектива двоится. Одна и та же трагедия развертывается в двух планах: как судьба человека и как судьба истории. В обоих планах одна задача — увидеть Бога и в Боге найти себя, — к ближнему и к миру придти через Бога, — Достоевский веровал, что другого пути нет. Он верил и хотел верить, что трагедия разрешится. В этом — его оптимизм. Но было бы неверно и нечутко обвинять Достоевского в «розовом христианстве». То правда, что нередко для него исторические перспективы как-то поспешно сокращались и укорачивались, что он слишком пылко верил в победу, — но ведь верил он в победу веры, в победу истины, и не был повинен ни в переоценке исторической действительности, ни в смешении должного и существующего. То правда, что пророчествовал он о великой и общей гармонии, — и надеялся, что страшный суд истории будет отсрочен, что падет и рассыпется вековой обман и призрак, падет Вавилонская башня, и над смятенным миром прозвучит и пронесется слово истинного мира с Православного Востока. Торопливость его предсказаний не ослабляет смысла его идеала. Он ждал раскаяния великого грешника... Если он ошибался и грешник не каялся, становится ли от этого неправым призыв к покаянию?... И, можно сказать, последний синтез Достоевскому не удавался и не удался. Но задача синтеза им была поставлена верно.

Вера в Бога обосновывает для Достоевского веру в человека и, тем самым, смысл истории. Но путь человека и путь ис-

тории, они равно сложны и мучительны. В своих метафизических видениях Достоевский образно и символически изображает эту интимную трагедию и сразу мистерию духа. Ее основная тема о свободе. В романах Достоевского двоякий реализм: реализм истории и реализм метафизики. Исторический реализм Достоевского не в воспроизведении быта и обстановки, но в изображении духа и смысла эпохи. Все его образы — один драматизированный образ, образ русского искателя истины и правды. Достоевский всю жизнь стремился и мечтал написать в повествовательной форме историю русской души, изобразить путь русского европейца, русского интеллигента, русского человека своего времени. Это ему не удавалось, синтез распадался, Достоевский рассказывал только отдельные эпизоды, которые и для него самого никак не сливались в единую эпопею. Может быть, потому, что и в жизни синтез не был достигнут, — оттого не поддавался он и пророческому предвосхищению. Но это был не единственный план в созерцании Достоевского. Его образы — общечеловеческие образы, образы человеческого пути вообще. И здесь Достоевский достигает метафизических глубин и описывает первореальности и первоявление человеческого духа. И здесь он внутренне преодолевает романтику. Судьба духа человеческого открывается для него, как трагедия свободы. Это не процесс развития или раскрытия, но борьба. И не борьба личности с безликим и отвлеченным Роком или с судьбою, когда личность гибнет или мучится под давлением того, что не имеет лика, — когда индивидуальное раздавливается абстрактным. Это борьба внутренняя, в недрах самораздваивающейся личности, бьющейся не в схватках или судорогах стихийной страсти, но в круговороте собственной воли, колеблющейся между избранием добра и зла. В этом последнем колебании и раздвоении и состоит та «метафизическая история духа» (по удачному определению Н. А. Бердяева), которую так ярко живописал Достоевский. Это нравственное томление и смятение, прежде всего. И эстетическая проблема транспонируется для Достоевско-

го в этический план. Он ставил себе задачу изобразить, вообразить «вполне прекрасного человека», — но это означало для него — представить явление добра. Достоевский показывал путь к Добру из зла и сквозь зло, изображал диалектику покаяния, — но всегда для него оставалась во всей напряженности динамическая антитеза Добра и зла. И моральные антиномии и антитезы он углублял до онтологических корней, стремился изобразить и раскрыть метафизические глубины зла: моральный распад означает для него всегда метафизический распад, распад личности. Оттого так ярок у Достоевского мотив двойника, мотив оборотня, — трагизм лица и личины. Только в Добре может реализоваться и актуализироваться личность. Так для Достоевского определяется различие между формальным принципом индивидуальности и духовным началом личности. Для романтики здесь грань эстетическая, — степень яркости, сложности и силы. Для Достоевского это, прежде всего, моральная грань: только в Добре человек становится самим собою, — а вне Добра человек перестает быть собою, личность распадается в круговорот масок и личин. В этом прозрении весь смысл его творческих образов; это, прежде всего, он старался показать и доказать. И речь идет для Достоевского не об отвлеченном принципе Добра, но о личном Боге и прежде всего о Христе. «Спокойствие для человека, источник жизни и спасение от отчаяния всех людей и условие sine qua non[31] для бытия всего мира заключается в трех словах: Слово плоть бысть?», записывал Достоевский в свою памятную книжку. И потому последний смысл истории для него открывался только чрез христианскую метафизику, только чрез богословие, — чрез слово о Боге.

Достоевский исходил из романтических предпосылок в своем духовном пути, и романтические мотивы всегда были сильны в его творчестве. Это мотивы личного своеоб-

[31] *Sine qua non* — «без чего нет» (лат.), здесь: совершенно необходимое, непременное условие.

разия и самовластия, мотивы страсти и исступления... С последней силою чувствовал Достоевский подсознательные глубины и бездны духа, это страстное подполье души. И романтические соблазны все снова оживали для него. То же относится и к его философии истории: понятия народа, организма, почвы,— это его излюбленные категории. И, однако, какою-то силою духовного тайнозрения Достоевский проникает внутрь, сквозь эту периферию бытия. Для него открываются истоки бессознательного и стихийного,— для него это некая эманация личности, осадок личного избрания и воли,— так что когда личность гибнет в страстях или размалывается гнетом абстракций, она гибнет от призраков собственного воображения, она сама зачаровывает и теряет себя. Безличное производно от личного в человеческой жизни, вот та основная идея, которою Достоевский прорывает романтический круг. И само личное в человеке есть только потенция, которая должна быть реализована волевым напряжением и упором. Но в том диалектика личности, что утвердить себя она может лишь в другом, лишь отрешась от своей непроницаемости,— и не в другом подобном, но только в Боге. Иначе сказать, себя личность осуществляет только осуществляя высшее,— не из глубин только, но из вышнего мира. Этим определяется и смысл истории: это история человеческого самоопределения, трагизм и борьба идеалов. Она преломляется в естественном многообразии врожденных типов,— но не в нем источник и смысл человеческой жизни. Здесь снова Достоевский преодолевает романтический натурализм и метафизику культурно-исторических типов сублимирует в метафизику религиозной воли, религиозных идеалов и противоидеалов. Единство истории для него обосновано не сзади, но спереди,— и не логическим провиденциализмом, но единством призвания и задания. И солидарность, братство, гармония для него не врожденная потенция, но творческая задача, осуществляемая только чрез последнее напряжение любви.— Так Достоевский во всех точках противопоставляет романтизму новые

тезы христианской философии. Это не система, но опыт. Во множественных и часто переливающихся образах Достоевский описывает тот метафизический мир, который ему открывался. Обычно это драматическое и диалектическое описание. Синтеза Достоевский не дает и не давал. И не сжимал, и не умел сжать свой опыт в понятия, свести его в идеях. В целом его творчество есть только некая грандиозная мифологема, и потому еще задача для спекулятивной обработки. Это метафизическая руда, которая еще должна быть переплавлена и перекована. Это только начало, но начало нового пути,— пути христианской метафизики личности и истории.

В известном смысле Достоевский ответил Герцену, как ответил и Леонтьеву,— прорубил тупик романтизма. Это был именно ответ и ответ изнутри,— ибо чрез романтические соблазны Достоевский прошел, их преодолел и превозмог, и частичную правду романтических прозрений вместил в своем созерцании.— В истории русского духа была своя романтическая эпоха, свой романтический искус,— творческое переживание европейского философского романтизма. В этом — содержание русского философского борения XIX-го века, не изжитого, не преодоленного, может быть, и до днесь. Не критический только, но положительный синтез этого борения и дает Достоевский в своей метафизической поэзии. И, думается, этим предначинается новый этап русского философского пути.

Декабрь 1929. Георгий В. Флоровский

Г. В. Флоровский. Письма Фрицу Либу (1928–1954)

1.

Перевод

Paris (XIX), 93 rue de Crimée.
1928. VIII. 20 / IX. 2[32]

Глубокоуважаемый господин доктор!
Разрешите выразить Вам мою самую сердечную признательность за Ваше внимание и любезность. Пишу Вам толь-

[32] Aa 329, 1. Письмо исписано рукописными библиографическими заметками Ф. Либа.

Немецкий автограф письма с сохранением грамматики и стилистики Флоровского:

«Hochgeehrter Herr Doctor, Erlauben Sie mir Ihnen meinen herzlichsten Dank für Ihre Aufmerksamkeit und Liebenswürdigkeit auszusprechen. Ich schreibe Ihnen nur jetzt — zur Zeit Ihrer Rückkehr nach Basel um Ihre Sommerruhe nicht zu stören.

Ich bitte Sie um einen guten Rat über Bücher. Von der YMCA-Press habe ich einen Auftrag bekommen ein kleines populäres Büchlein gegen die Christus-Mythe von A. Drews zu schreiben. Da das Thema sehr gross ist, beschränkte ich mich mit der Zusammenstellung der "historischen Zeugnissen über Christus". Das Büchlein ist bereits niedergeschrieben. Aber ich möchte noch einige Arbeiten ueber dieses Thema durchsehen zu können, z. B. Aufhauser's Antike Jesus-Zeugnisse. Ich denke auch in dem I Bande Strack'-Billerbeck's Parallelen zu den Evangelischen Texten finden zu können. Nach den Zitaten sehe ich ein, dass das Handbuch der Nt. Apokryphen von Hennecke einen Artikel ueber alle ausserkanonische Zeugnisse vom Christus enthält. Und endlich das Buch von Bauer: Das Leben Jesu im Zeitalter der nt. Apokryphen. — Ich brauche alle diese Bücher ziemlich bald, aber nur für eine sehr kurze Zeit. Vielleicht könnten Sie mich noch auf etwas aufmerksam machen? Der speziellen "Drews-Literatur" in ihren Hauptteilen bin ich gefasst.

Mein zweites Thema: über Logos, resp. Sophia. Mit der Arbeit von Leisegang ist ein Missverständniss entstanden, denn es handelt sich von

ко сейчас — ко времени Вашего возвращения в Базель, чтобы не нарушать Вашего летнего покоя.

Прошу Вашего доброго совета по поводу книг. От издательства YMCA-Press я получил задание написать небольшую популярную книжку против Мифа о Христе А. Древса.[33] Поскольку тема эта очень большая, я ограничиваюсь составлением «исторических свидетельств о Христе». Книжка уже написана.[34] Но мне хотелось бы еще просмотреть неко-

einem Separat-Abdruck aus Pauly-Wissowa, den ich übrigens hier nicht bekommen konnte (neue Bände mangeln selbst in der Bibl. Nat.). Das Pneum Hagion habe ich. Kennen Sie vielleicht Arbeiten über die Weisheit — oder Logos-Lehre des hl. Augustinus, und über seine Lehre von der ewigen Staat. Ich kenne nichts ausser Scholz. Ich werde Sie auch bitten mir einige Werke ueber die Geschichte der Sophia-Idee im frühe Christentum und in der neuen Mystik zu nennen. Haben Sie vielleicht Atzberger's Buch ueber die Logos-Lehre des hl. Athanasius? Welche Arbeiten ueber Maxim Confessor und Dionisius Areopagita könnte Ich von Ihnen bekommen. Ich bin in Begriff meine Arbeit fortzusetzen, deren Anfang (Das Geschöpf und das Geschöpftsein) Sie vielleicht in dem №1 des "Православная Мысль" gelesen haben. Es würde für mich von grosser Interesse sein Ihre Meinung darüber zu wissen. Ich bin sehr gerührt von Ihren freundlichen Worten ueber mein Vortrag "Erlösung und Auferstehung". Ich bereite ihn momentan zum Druck. Wahrscheinlich würde er auch für nicht-Russen interessant sein, aber es ist mir zu schwer auf anderen Sprache zu schreiben. Erlauben Sie mir auch in der Zukunft Sie mit Bücher-Bitten zu belästigen und empfangen Sie noch einmal meinen herzlichsten Dank. Vater S. Bulgakoff fährt in diesen Tagen nach Prag um an den Sitzungen des Comitees der Lausanne-Conferenz teilzumnehmen. Prof. Besobrasoff kehrt heute von Serbien nach Paris zurück. N. A. Berdjaeff ist in Begriff nach Vichy zu reisen: seine Gesundheit ist immer nicht gut. Mit freundlichen Gruss verbleibe Ich. Ihnen ganz ergeben Georg Florovsky».

[33] *A. Drews.* Die Christusmythe. Bd. 1–2. Jena, 1909, 1911. В 1924 году вышло дополненное и переработанное издание. Эта и другие работы представителя мифологической школы истории раннего христианства, немецкого историка Артура Древса (1865–1935) по указанию В. И. Ленина были переведены на русский язык в Советской России и широко использовались в атеистической пропаганде.

[34] *Г. В. Флоровский.* Жил ли Христос? (Исторические свидетельства о Христе). Париж, 1929. Брошюра Флоровского вышла в серии

торые работы по этой теме, напр<имер>, «Античные свидетельства об Иисусе» Ауфхаузера.[35] Надеюсь также найти параллели к евангельским текстам в I томе Штрака-Биллербека.[36] По цитатам я заметил, что Учебник нов<озаветных> апокрифов Хеннеке[37] содержит статью обо всех неканонических свидетельствах о Христе. И, наконец, книга Бауера «Жизнь Иисуса в эпоху нов<озаветных> апокрифов».[38] — Все эти книги будут мне нужны довольно скоро, но на очень короткое время. Может быть, Вы могли бы обратить мое внимание еще на что-нибудь? Основная специальная «литература о Древсе» мне известна.

Вторая моя тема: о логосе и<ли> Софии. С работой Лейзеганга[39] возникло недоразумение, поскольку речь идет об отдельном оттиске из Паули-Виссова,[40] которого я, кстати, здесь получить не смог (новых томов нет даже в Нац<иональной> библ<иотеке>). Pneum Hagion[41] у меня есть. Может быть, Вы знаете работы об учении о премудрости или логосе св. Августина, а также о его учении о вечном государстве. Я не знаю ничего, кроме Шольца.[42] Буду просить Вас также

издательства YMCA-Press «Христианство, атеизм и современность» № 7. В библиотеке Либа, наряду с книжкой Флоровского, имеется еще 8 выпусков этой серии с брошюрами Н. А. Бердяева, Б. П. Вышеславцева, С. Л. Франка, В. В. Зеньковского и В. Н. Ильина.

35 *J. B. Aufhauser.* Antike Jesuszeugnisse. Bonn, 1914.

36 *H. L. Strack, P. Billerbeck.* Exkurse zu einzelnen Stellen des Neuen Testaments. München, 1928. 2 Bde.

37 *E. Hennecke.* Handbuch zu den neutestamentlichen Apokryphen. Tübingen, 1904.

38 *W. Bauer.* Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen. Tübingen, 1909.

39 *H. Leisegang.* Die Gnosis. Leipzig, 1924.

40 *Pauly-Wissowa.* Realencyclopaedie der classischen Altertumswissenschaften. Stuttgart, 1893–1980. 84 Bde.

41 *H. Leisegang.* Pneuma Hagion: der Ursprung des Geistbegriffes der synoptischen Evangelien aus der griechischen Mystik. Leipzig, 1922.

42 *H. Scholz.* Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zu Augustins De civitate dei. Leipzig, 1911.

назвать мне некоторые труды по истории идеи Софии в раннем христианстве и в новой мистике. Может быть, у Вас есть книга Атцбергера об учении о логосе св. Афанасия?[43] Какие работы о Максиме Исповеднике[44] и Дионисии Ареопагите[45] я мог бы получить у Вас? Собираюсь продолжить свою работу, начало которой (Тварь и тварность) Вы, может быть, читали в № 1 «Православной Мысли».[46] Мне было бы очень интересно узнать Ваше мнение о ней.

Весьма тронут Вашими любезными словами по поводу моего доклада «Спасение и Воскресение».[47] В настоящий

[43] *L. Atzberger.* Die Logoslehre des Heiligen Athanasius. Ihre Gegner und mittelbaren Vorläufer. Eine dogmengeschichtliche Studie. München, 1880.

[44] *Максим Исповедник* (ок. 580–662) — византийский государственный деятель, богослов, философ.

[45] *Дионисий Ареопагит (1 в. н. э.)* — неизвестный автор так называемых «Ареопагитик» — трактатов «О божественных именах», «О небесной иерархии», «О церковной иерархии», «О мистическом богословии» и 10 писем, подложно подписанных именем первого афинского епископа Дионисия Ареопагита, по преданию обращенного в христианство апостолом Павлом. Неподлинность «Ареопагитик», то есть их непринадлежность к первохристианской литературе доказана Лоренцо Валла и Эразмом Роттердамским. Основные аргументы более позднего происхождения «Ареопагитик» (не ранее второй половины 5 века) связаны с особенностями их стиля, отсутствием упоминаний о них ранее 6 века, наличием в них развитого богословского учения и ссылок на более поздние исторические факты, которых раннехристианский автор знать не мог, а также с явной их зависимостью от неоплатонизма Прокла (411–485). Подробная характеристика «Ареопагитик» и их исторического влияния дана Г. В. Флоровским в книге «Византийские отцы V–VIII веков» (Париж, 1933).

[46] *Г. В. Флоровский*. Тварь и тварность // Православная мысль. 1928. № 1. С. 176–212.

[47] Среди писем Н. А. Бердяева в архиве Ф. Либа в отделе рукописей и редких изданий библиотеки Базельского университета хранится приглашение на французском языке принять 2 апреля 1928 года участие в заседании религиозно-философского кружка, на котором должен был выступить Г. В. Флоровский с докладом «Спасение и воскресение». См.: F. Lieb. Nachl. 043, Aa 3101, 4. Доклад не был опубликован.

момент я готовлю его к печати. Он, вероятно, мог бы быть интересен и не только для русских, но для меня слишком трудно писать на других языках.

Позвольте и в будущем обращаться к Вам с просьбами о книгах и еще раз примите мою самую сердечную признательность.

Отец Сергий Булгаков[48] едет на днях в Прагу, чтобы принять участие в заседаниях Лозаннского комитета.[49] Проф. Безобразов[50] возвращается сегодня из Сербии в Париж. Н. А. Бердяев[51] собирается отправиться в Виши: его здоровье все еще не хорошо.

Остаюсь с сердечным приветом совершенно преданный Вам,

Георгий Флоровский

[48] *Сергей Николаевич Булгаков* (1871–1944).

[49] О. Сергий был участником Лозаннской конференции (1927) по вопросам веры и церковного устройства и входил в постоянную комиссию, готовившую последующие конференции экуменического движения.

[50] *Сергей Сергеевич Безобразов* (1892–1965) — в это время профессор Православного богословского института в Париже, преподаватель греческого языка и Нового Завета, в 1931 году принял монашество (с именем о. Кассиан) и был рукоположен в сан священника, впоследствии доктор церковных наук (1947), ректор института (1947), епископ Катанский (1947), почетный доктор университета в Салониках (1959), автор нового русского перевода Нового Завета, организованного Британским библиейским обществом, крупный специалист в области новозаветной экзегетики, получивший мировое признание. В архиве Ф. Либа сохранилось 48 писем С. С. Безобразова за 1928–1934 и 1950 годы и автограф одной его статьи.

[51] *Николай Александрович Бердяев* (1874–1948).

2.

Перевод

93 rue de Crimée, Paris XIX
1928. X. 16–29[52]

Глубокоуважаемый, дорогой Федор Иванович!

Простите меня, что отвечаю Вам так поздно: Ваше письмо пришло во время моей поездки в Прагу. Сердечное Вам спасибо за Ваши любезные указания. Был бы очень Вам признателен за присылку упомянутых Вами книг об Августине —

[52] Аа 329, 2. Немецкий автограф письма с сохранением грамматики и стилистики Флоровского:

«Hochgeehrter, lieber Feodor Iwanowitsch, Entschuldigen Sie mich, dass ich Ihnen so spät antworte: Ihr Brief ist während meiner Reise nach Prag angekommen. Herzlichen Dank für Ihre freundliche Anzeigen. Ich würde Ihnen sehr dankbar sein für die Sendung der von Ihnen erwähnten Bücher ueber Augustinus – wenn Sie ihrer selbst nicht mehr bedürfen. Das Buch von Gruber gegen Drews kenne ich nicht und bitte Sie sehr es mir zur Benutzung zu schicken. Das Buch von Krebs habe ich in Prag gefunden; das von Atzberger (ueber den Logos bei Athanasius) fehlte auch dort.

Leider habe ich kein einziges Exemplar von meinem Artikel: Neue Bücher über Solowieff; es ist bloss eine bibliographische Notiz in Fortsetzung des Solowieff-Literaturanzeigen im "Sammelwerk über Solowieff", herausgegeben im "Put", Moskau. 1910. – Meine Dissertation ueber Herzen ist nicht in Druck erschienen und existiert nur in 20 hektographischen Exemplaren. Der einzige, den ich selbst besitze, ist in einem ganz illesibilen Zustande, da er diente mir bei der Verarbeitung des Buches, die ich in der Hoffnung des Druckes unternahm. In den nächsten Zeit muss das erste Kapitel ueber Herzens Jugendjahre in der Zeitschrift "Современныя Записки" erscheinen und dann werde ich Ihnen einen Sonderabdruck schicken. Es ist mir höchst interessant Ihre Eindrücke von der Reise in die Ostseeprovinzen kennen zu lernen. Ich persönlich kenne dort keinen einzigen russischen Theologen. Erlauben Sie mir Ihnen nocheinmal meinen herzlichsten Dank für Ihre ständige Liebenswürdigkeit und Hilfe auszusprechen. Ich lege bei ein Verzeichnis Ihrer Bücher, die bei mir sind. Ich hoffe in einigen Tagen die Bücher der Baseler Universitätsbibliothek zurückzusenden. Mit herzlichstem Gruss Ihr ganz ergebener G. Florovsky».

если самому Вам они больше не нужны. Книгу Грубера[53] против Древса[54] я не знаю и очень прошу Вас прислать мне ее для использования. Книгу Кребса[55] я нашел в Праге, книги Атцбергера (о логосе у Афанасия)[56] не было и там.

К сожалению, у меня нет ни одного экземпляра моей статьи «Новые книги о Соловьеве»[57] — это просто библиографическая заметка в продолжение литературных обозрений в «Сборнике о Соловьеве», изданном в «Пути», Москва, 1910. — Моя диссертация о Герцене[58] не выходила в печати и существует в 20 гектографированных экземплярах. Единственный экземпляр, которым сам я располагаю, находится в совершенно нечитабельном состоянии, поскольку он служил мне для подготовки книги, предпринятой мной в надежде на издание. В ближайшее время в журнале «Современные Записки» должна выйти первая глава о молодости Герцена[59] и тогда я вышлю Вам отдельный оттиск.

[53] Флоровский неверно понял из письма Либа фамилию автора: речь шла о книге Грабера «В борьбе за Христа», в кругах специалистов получившей название «Анти-Древс».

[54] *O. Graber.* Im Kampfe um Christus. Graz, 1927.

[55] *E. Krebs.* Der Logos als Heiland im 1. Jahrhundert. Ein religions- und dogmengeschichtlicher Beitrag zur Erlösungslehre. Freiburg,1910.

[56] См. примеч. 12.

[57] *Г. В. Флоровский.* Новые книги о Владимире Соловьеве // Известия Одесского Библиографического Общества при Императорском Ново-Российском университете. [Одесса], 1912. Т. 1. № 7. С. 237–255.

[58] Магистерская диссертация Г. В. Флоровского «Историческая философия Герцена» была защищена им 3 июня 1923 года в Русской академической группе в Праге и в полном виде никогда не издавалась. Ныне она считается утраченной: см. *М. Колеров.* Утраченная диссертация Флоровского. [Приложение Г. В. Флоровский. Историческая философия Герцена. Заключение (1923)] // Исследования по истории русской мысли [1]. Ежегодник за 1997 год. Санкт-Петербург, 1997. С. 245–257.

[59] *Г. В. Флоровский.* Искания молодого Герцена // Современные Записки. 1929. № 39. С. 274–305; № 40. С. 335–367. Сотрудничество Г. В. Флоровского с «Современными Записками» частью редакции

Мне очень интересно узнать о Ваших впечатлениях от поездки в прибалтийские провинции.[60] Я лично не знаю там ни одного русского богослова.

Разрешите еще раз выразить Вам мою самую сердечную

этого журнала воспринималось как временное и вынужденное. Как выяснилось позже, например, М. Вишняк менее всего хотел печатать критические главы из его диссертации. Вот что писал он об этом в своих воспоминаниях: «Новая “генеральная линия” имела своим последствием не только усиление внимания “Современных Записок” к вопросам миросозерцательного порядка. Поворот сопровождался и появлением в журнале авторов, чьи социально-политические взгляды были далеки, чужды и даже враждебны политической линии редакторов “Современных Записок”. (...) Только этим же влечением к близким по миросозерцательной установке авторам можно было объяснить и затянувшееся сотрудничество в “Современных Записках” Г. В. Флоровского, даровитого эрудита, но весьма далекого не только мне, но и Фондаминскому и Рудневу по социально-политическим воззрениям. Особенно огорчительным было, что редакция согласилась напечатать в “Современных Записках” главы диссертации Флоровского о Герцене, — “нашем” Герцене, как подчеркивал с возмущением Авксентьев, когда я делился с ним своим огорчением. Я писал Степуну: “Явный мракобес — приводит в ужас своим воинствующим православием не только меня с Милюковым, но и Скобцову (в недалеком будущем монахиню Марию) с ничего не страшащимся Вышеславцевым... Флоровскому у нас место постольку, поскольку он разрушает то злое дело — евразийство, — которое сам же создавал. Вот был смысл — и единственный — приглашения его в ‘Современные Записки’ *по моей инициативе*. И вот почему я решительно не могу согласиться с тем, чтобы помещать его этюды о Герцене или Гершензоне” (23 июня 28 г.)» (*М. В. Вишняк*. «Современные Записки». Воспоминания редактора // Indiana University Publications Graduate School. Slavic and East European Series. Vol. 7. 1957. P. 306–307). Как видно из писем Г. В. Флоровского к Ю. П. Иваску, слова Вишняка о «нашем» Герцене, и характеристика Флоровского, как «даровитого эрудита», но «мракобеса», больно задели его (Вестник РХД. 1979. № 130. С. 42–52), и Иваск в предисловии к публикации этих писем о. Георгия посчитал необходимым защитить его от упреков в «узком церковничестве» (С. 42).

[60] С 14 по 21 октября 1928 года Фриц Либ выступал с докладами в Тарту.

признательность за Вашу постоянную любезность и помощь. Прилагаю список находящихся у меня Ваших книг. Надеюсь в ближайшие дни выслать книги Базельской университетской библиотеки обратно.

С самым сердечным приветом
Весьма преданный Вам,
Г. Флоровский

3.

Перевод

Прага, 30 мая 1929[61]

Дорогой Федор Иванович!

Простите великодушно, что пишу так поздно. Швейцарскую визу я получил и надеюсь в понедельник, 3 июня, утром прибыть в Базель.[62] Не знаю, будет ли возможность сойти на Баденском вокзале, там, где происходит проверка паспортов? Если поезд прибудет очень рано, то не пытайтесь встречать меня: я надеюсь, что смогу найти Вас сам.

В надежде на скорую личную встречу не пишу больше.

[61] Аа 329, 3.

[62] Немецкий автограф письма с сохранением грамматики и стилистики Флоровского:

«Lieber Fedor Iwanowitsch, Entschuldigen Sie gütig, dass ich so spät schreibe. Die Schweizer-Visa habe ich erhalten und hoffe Montag, den 3 Juni, morgen in Basel anzukommen. Ich weiss nicht, ob es möglich ist am Badischen Bahnhof abzusteigen, — wo die Besichtigung der Pässe stattfindet? Wenn der Zug in grosser Frühe ankommt, bemühen Sie sich nicht mir entgegen zu kommen: ich hoffe im Stande zu sein, Sie selbständig zu finden. In der Hoffnung Sie bald persönlich zu sehen schreibe ich nicht mehr. Mit herzlichstem Grusse Ihr ergebener G. Florovsky».

В альбоме гостей семейства Либов имеется следующая запись: «Спасибо за ласковый прием — все кругом полно любовью к Русской душе. 1929. VI. 4. Г. Флоровский» (с. 16 альбома, хранящегося в частном собрании сына Фрица Либа, Феофраста Либа, в Базеле).

С самым сердечным приветом
преданный Вам,
Г. Флоровский

4.

Перевод

93, rue de Crimée, Paris 19
1929. VI. 11[63]

Дорогой Федор Иванович!

Во-первых, разрешите сердечно поблагодарить Вас и Вашу супругу за Ваше гостеприимство и доброту. Особенно признателен я Вам за те книги, которые Вы мне дали на время, список коих здесь прилагаю. Посылаю Вам оттиски некоторых своих статей и одну очень хорошую сербскую книгу о Достоевском,[64] которая у меня имеется в двух экземплярах.

[63] Aa 329, 4.

[64] Немецкий автограф письма с сохранением грамматики и стилистики Флоровского:

«Lieber Fedor Iwanowitsch, Erstens, erlauben Sie mir Ihnen und Ihrer Frau Gemahlin herzlich für Ihre Gastfreundlichkeit und Güte zu danken. Ganz besonders bin ich Ihnen dankbar für die Bücher, die Sie mich leiheten, deren Liste ich hier beilege. Ich sende Ihnen hiermit einige Abdrükke meiner Aufsätze und ein sehr gutes serbisches Buch ueber Dostoievsky, davon ich zwei Exemplare besitze. Gestern war ich bei Nikolai Alexandrowitsch und wir besprachen das Artikel ueber Barth. Ausser der Charakteristik von Barth selber würde es uns interessant auch seinen historischen Platz zu bestimmen. Dazu ist das Buch von Kattenbusch, welches Ich bei Ihnen erhalten habe, sehr nützlich. Ausserdem wollte ich auch ueber Kierkegaard etwas sagen. Wenn es möglich ist, werde ich Sie bitten mir ein wenig später die neuen Bücher über Kierkegaard, die ich bei Ihnen gesehen habe, zu senden. Ich bedauere auch dass ich das Buch von Lütgert nicht genommen habe. Mein Wunsch ist ueber die Krise des Deutschen Idealismus und die religiöse wende der heutigen Philosophie in Zusammenhang mit der Bart'schen Theologie sprechen. Eben recht gibt es ein

Вчера я был у Николая Александровича[65] и мы обсуждали статью о Барте.[66] Помимо характеристики самого Барта нам

sehr interessanter Kapitel ueber die Auflösung des Protestantismus in XVIII und in Anfang des XIX Jhs in dem Buch von Prof. E. Spektorsky (z. Z. im Belgrad), Problema sozialnoi physiki v XVII stoljetii, Bd. II, Kiev, 1916 (russisch), — dies Buch ist aber sehr selten. Verzeihen Sie mir dass ich Sie wieder mit Bücherfragen beschäftige.

N. A. Berdjaeff ist mit dem Buch ueber Möhler sehr interessiert, er hat es noch nicht gesehen, aber er bat mich es später für Put zu referieren. — Baur's Buch ueber Johannes Christosomos hatte ich von Hinrichs schon bekommen.

Erlauben Sie Ihnen noch einmal zu danken Mit herzlichstem Gruss G. Florovsky

Meine Frau lässt Sie sehr grüssen.

P. S. Wie und wann kann ich Ihnen Ihr Koffer zurückschicken. K. P. Struve denkt durch Basel in Anfang von Juli durchreisen».

Вероятно, речь идет о книге о. Иустина Поповича «Философия и религия Достоевского» (Сремски Карловцы, 1924), положительная рецензия на которую была опубликована в «Пути» Л. Зандером (1927. № 8. С. 149–153). Последний написал Ф. Либу пространное письмо об этой книге еще в 1925 году, советуя позаботиться о ее немецком издании (См.: F. Lieb. Nachl. 043, Ab 1233, 5).

[65] Речь идет о Н. А. Бердяеве, также состоявшем в переписке с Ф. Либом. Полностью письма Н. А. Бердяева к Ф. Либу опубликованы на языке оригинала и в переводе на русский язык: Исследования по истории русской мысли [5]. Ежегодник за 2001–2002 год. М., 2002. С. 255–349.

[66] *Карл Барт* (1886–1968) — протестантский теолог, пастор и религиозный социалист в Сафенвиле (1911), профессор богословия в Геттингене (1921), Мюнстере (1925), Бонне (1930). После увольнения нацистами в 1935 году из Боннского университета возвращается в Швейцарию и получает профессуру в Базельском университете (1935–1962). Один из основателей «диалектической теологии», опиравшейся на идеи Киркегора и полемизировавшей с либеральным протестантизмом и католическим рационализмом. Как и многие русские религиозные мыслители начала прошлого столетия, К. Барт прошел через период увлечения социалистическими идеями. Он был покровителем и другом Ф. Либа, который благодаря ему получил кафедры в Бонне и в Базеле. В архиве Ф. Либа сохранилось немало писем и манускриптов, свидетельствующих о контактах К. Барта с русскими религиозными мыслителями.

было бы интересно определить и его историческое место. Для этого полученная мной от Вас книга Каттенбуша[67] очень полезна. Помимо этого, я кое-что хотел бы сказать и о Киркегоре.[68] Если это возможно, то немного попозже я попрошу Вас выслать мне новые книги о Киркегоре, которые я у Вас видел. Также сожалею, что не взял книгу Лютгерта.[69] Я хотел бы говорить о кризисе немецкого идеализма и религиозном повороте современной философии в связи с бартианским богословием. Есть как раз одна очень интересная глава о разложении протестантизма в XVIII — начале XIX ст<олетий> в книге проф<ессора> Е. Спекторского[70] (сейчас в Белграде) Проблема социальной физики в XVII столетии, т. II, Киев, 1916 (на русском языке),[71] но книга эта очень редкая. Простите, что снова занимаю Вас вопросами о книгах.

Н. А. Бердяев очень заинтересовался книгой о Мёлере,[72] он ее еще не видел, но просил меня позже прореферировать ее в «Пути». — Книгу Баура об Иоганне Христосомосе[73] я уже получил от Хинрикса.[74]

[67] *F. Kattenbusch.* Die deutsche evangelische Theologie seit Schleiermacher. Ihre Leistungen und ihre Schäden. Gießen, 1926.

[68] *Серен Киркегор* (1813–1855). Приблизительно в то же время творчеством Киркегора заинтересовались Н. А. Бердяев и Л. И. Шестов.

[69] *W. Lütgert.* Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende. 3 Bde. Gütersloh, 1922–1925.

[70] *Евгений Васильевич Спекторский* (1875–1951) — философ, правовед, бывший ректор Киевского университета и декан Русского юридического факультета в Праге, в то время профессор Белградского университета.

[71] Тема докторской диссертации Е. В. Спекторского, вышедшей отдельным изданием в Киеве не в 1916, а в 1917 году.

[72] *S. Lösch (Hrsg.).* J. A. Möhler. Werke. Bd. I: Gesammelte Aktenstücke und Briefe. München, 1928. Реферат этого издания в «Пути» не выходил.

[73] *P. Baur.* Chrysostomus O. S. B. Der heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit. Bd. I: Antiochien; Bd. II: Konstantinopel. München, 1929–1930.

[74] *И. К. Хинрикс* — лейпцигский книготорговец, издававший с 1929

Позвольте еще раз поблагодарить Вас.

С сердечным приветом

Г. Флоровский.

Моя жена передает Вам большой привет.

P.S. Как и когда я смогу послать Вам Ваш чемодан обратно?[75]

К. П. Струве[76] предполагает в начале июля быть проездом в Базеле.

5.

131, Avenue Jean Jaurès, Paris 19
1929. X. 4[77]

Дорогой Федор Иванович!

Простите мне, пожалуйста, что так долго не писал Вам. Только на днях вернулся с моря, где проводил свой летний отпуск. Самым сердечным образом благодарю Вас за книги, которые Вы мне послали через отца Сергия[78] и проф<ессора>

по 1934 год первую серию журнала «Orient und Occident» и по просьбе Ф. Либа рассылавший рецензентам бесплатные экземпляры различных немецких изданий.

[75] Явно — чемодан, потребовавшийся для перевозки из Базеля в Париж необходимых Флоровскому для работы книг из личной библиотеки Либа.

[76] *Константин Петрович Струве* — сын П. Б. Струве, выпускник Богословского института в Париже, принял монашество под именем Савва, состоял в продолжительной переписке с Ф. Либом.

[77] Аа 329, 5.

[78] Судя по записи в гостевом альбоме семейства Либов, С. Н. Булгаков гостил у них в конце августа — начале сентября 1929 года и по просьбе Либа захватил с собой в Париж книги, заказанные Флоровским. См.: *В. Янцен*. Письма русских мыслителей в базельском архиве Фрица Либа // Исследования по истории русской мысли [5]. Ежегодник за 2001–2002 год. М., 2002. С. 238. В письме Флоровскому от 3 сентября 1929 года о. Сегий сообщает: «Очарован дружественной внимательностью и гостеприимством Либа. Книги Вам привез, кроме био-

Безобразова,[79] и спешу ответить на Ваши вопросы. Я думаю, что обещанная статья[80] будет готова где-то в конце декабря. Но не знаю, какое ей дать название. Может быть, такое: Противоречия романтизма (Герцен, Леонтьев, Достоевский). По-русски я бы сказал так: Тупики романтизма... Основная идея статьи такова, что в своей философии истории Герцен был таким же типичным романтиком, как и Леонтьев; Дост<оевский> же прошел через романтизм и полностью преодолел его. Если Вы считаете мою статью о Холле в «Пути»[81] подходящей для O<rient und> O<ccident>,[82] я, конечно, ничего не буду иметь против перевода. Тогда я остаюсь должен Вам еще рецензии о книге Баура о Христосоме и двух выпусках Гейдельбергских записок (Майфорт[83] и Штегеман[84]). Только

графии Мёлера, он ее оставил себе» (*Е. Евтухова.* С. Н. Булгаков. Письма к Г. В. Флоровскому (1923–1938) // Там же. С. 216).

[79] В августе 1929 года С. С. Безобразов принимал участие в Первой восточно-западной научно-богословской конференции, проводившейся в Новом Саду в Югославии. На обратном пути в Париж он 24 сентября на несколько часов останавливался в Базеле для встречи с Ф. Либом (См. письмо С. С. Безобразова к Ф. Либу от 14 сентября 1929 года: F. Lieb. Nachl. 043, Aa 3101, 4). Немецкий перевод доклада С. С. Безобразова «Путь обожения», прочитанного на этой конференции, сохранился в архиве Ф. Либа: F. Lieb. Nachl. 043, Dh 09, 1.

[80] Статья «Тупики романтизма» вышла в 4 выпуске журнала «Восток и Запад» в переводе В. Унру: *G. Florovskij.* Die Sackgassen der Romantik // Orient und Occident, 1930. № 4. S. 14–37. См. также Приложение 1 к нашей публикации.

[81] *Г. В. Флоровский*: Holl Karl. Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. Bd. II. — Der Osten. Tübingen: Mohr, 1928. S. XI + 464 // Путь. 1928. № 17. С. 107–108. Та же рецензия вышла в переводе на немецкий язык в 4 выпуске журнала «Восток и Запад» (С. 93–94).

[82] *«Orient und Occident»* — «Восток и Запад» (нем.), религиозный журнал, издававшийся Ф. Либом, П. Шютцем при участии Н. А. Бердяева с 1929 по 1934 год и Ф. Либом при участии Бердяева в новой серии в 1936 году. См. роспись содержания журнала в Ежегоднике «Исследования по истории русской мысли» под ред. *М. Колерова* за 2003 год, М., 2003. С. 611–640.

[83] *Georgij Florowskij*: Meifort Joachim. Der Platonismus bei Clemens Al-

боюсь, что для O<rient und> O<ccident> — это слишком специальная тема. Не находите ли Вы, что могла бы выйти как раз несколько более пространная статья о новом издании книги Флоренского?[85]

В Богословском Институте мы готовимся к новому учебному году и открываем (специальный) IV курс.[86]

Вчера я был у Николая Александровича. Он, наконец, вернулся из Савойи. Он просит меня послать Вам его самый сердечный привет. Он уже работает над своей новой книгой по этике.[87]

Передайте мои самые сердечные приветы и «добро пожаловать!» Вашей супруге, а также господину Унру.[88]

Моя жена просит меня передать Вам всего наилучшего

Сердечнейше преданный

Г. Флоровский

exandrinus. Tübingen, 1928 // Orient und Occident. 1930. № 4. S. 94–95.

[84] *Georgij Florowskij*: Stegemann Viktor. Augustins Gottesstaat. Tübingen, 1928 // Orient und Occident. 1930. № 4. S. 95–96.

[85] *Г. В. Флоровский*: Свящ. Павел Флоренский. Столп и утверждение истины опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. Фотографическая копия с московского издания Путь, 1914 г. Отпечатана для антикварного книжного магазина «Rossica», Берлин, 1929 // Путь. 1930. № 20. С. 102–107.

[86] Трехгодичное обучение в институте позволяло его студентам получить законченное высшее богословское образование. «Кроме того в последнем году в учебный план Института был введен дополнительный (4) курс, посвященный специализации по отдельным наукам наиболее успевающих студентов, могущих в дальнейшем посвятить себя научной богословской работе» (Отчет о деятельности Православного Богословского Института за трехлетие 1927–1930 годов // Православная мысль. Труды Православного Богословского Института в Париже. Вып. II. Париж, 1930. С. 200).

[87] *Н. А. Бердяев*. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. Париж, 1931.

[88] *Вениамин Унру* (1881–1959) — немецкий теолог, переводчик многих русских статей в журнале «Восток и Запад».

6.

131, Avenue Jean Jaurès, Paris 19
1929. XI. 1–14[89]

Дорогой Федор Иванович,

Спешим сердечно поздравить Вас с рождением дочери.[90] Желаем Вам и новорожденной благополучия и счастья. Передайте жене Вашей наш сердечный привет.

Свою статью[91] расчитываю прислать Вам в начале декабря. Сейчас у нас в Институте работа в самом разгаре. На днях прибыл вновь Еп. Вениамин.[92]

Простите, что пишу немного и по-русски: очень неуверен в своем знании немецкого!

С сердечным приветом и любовью
Ваш Г. Флоровский

7.

93, rue de Crimée, Paris 19
1930. III. 18[93]

Дорогой Федор Иванович,
Спешу ответить на Ваши вопросы:

[89] Aa 329, 6.

[90] Вторая дочь Фрица Либа и Рут Либ Урсула-Луиза родилась 5 ноября 1929 года в Базеле.

[91] Имеется в виду статья «Тупики романтизма».

[92] *Епископ Вениамин* (Иван Федченков, 1882–1961) — выпускник Санкт-Петербургской Духовной Академии, инспектор Православного богословского института в Париже (1925–1930), где преподавал пастырское богословие, литургику, сектоведение, церковно-славянский язык, частично Ветхий Завет и был наставником церковного пения. После разрыва отношений между Русской зарубежной православной церковью и Московской патриархией остался в юрисдикции Москвы, возглавив «патриаршию фракцию» в церковной жизни эмиграции,

Сузо[94] в издании Bihlmeyer'a[95] и Denifle[96] есть в Bibl<io-thèque> Nationale.

Посылаю Вам № Посл<едних> Нов<остей> за 29 янв<а-ря>, №№ за 30 и 31 не отыскал, но там только статьи Демидова.

Феофан (в мире Василий Быстров), окончил С<анкт->п<етер>б<ургскую>д<уховную>акад<емию>в 1896 г., с 1897 — доцент по библейской истории, позже проф<ессор>, инспектор и ректор академии, с 1909 — епископ, в 1913 — Полтавский. Главный труд: Тетраграмма или ветхозаветное Божественное имя Иегова. СПб., 1905, — очень серьезная и основательная работа.[97] Эмигрировал из Крыма в 1920 году. Жил в Сербии, теперь в Болгарии. Строгий аскет и мистик. При первом появлении Распутина принял его за истинного «старца». Но очень скоро понял его и начал борьбу против него, почему и был переведен из Петербурга епископом сперва в Крым, потом в Астрахань и Полтаву.

Вас встретит на вокзале В. фон Визен[98]. Gare du Nord, Montag[99],23 —, 16.10 — не правда ли?

затем был направлен в США. После войны получил назначение в Ригу (где стал митрополитом) и, наконец, в Ростов на Дону.

[93] Аа 329, 7.

[94] *Генрих Сузо* (Seuse, латинизированное в Suso, 1295–1366) — швабский мистик, доминиканец, ученик Мейстера Экхарта, называемый в истории немецкой литературы «поэтом мистики» и «миннезингером прозы». Автор апологии Экхарта «Книжицы истины» (1327), а также своего рода практического учебника мистики «Книжицы вечной истины», помимо которых сохранились еще записанное его швейцарской ученицей Эльзбет Штагель жизнеописание «Зойзе» — первая немецкая автобиография, а также состоящая из 27 писем «Книжица писем».

[95] *K. Bihlmeyer (Hrsg.)*. Heinrich Seuse, deutsche Schriften. Stuttgart, 1907.

[96] Die deutschen Schriften des seligen Heinrich Suso. Hochdeutsche Übertragung von *H. Denifle*. *Denifle*. Bd. 1. 1876.

[97] Это издание имеется в личной библиотеке Ф. Либа.

[98] *Владимир Фонвизен* (фон Визен, Фонвизин) — студент Православного богословского института в Париже.

[99] Северный вокзал (фр.), понедельник (нем.).

NB NB! Не будет ли Вам удобно придти к нам во вторник в 1.30 к завтраку<sic!> с тем, чтобы затем вместе поехать в Clamart. к Ник<олаю> Алекс<андровичу>, — у него в этот день французское собрание и он сам читает доклад. Во вторник у меня лекции от 11.30 до 1.15.

До скорого свидания

Ваш Г. Флоровский.

8.

Paris, 1930. IV. 2[100]

Дорогой Федор Иванович,

С удовольствием узнал сегодня от С. С. Безобразова о Вашем скором приезде. Мы надеемся видеть Вас у себя. Пользуюсь случаем попросить Вас о книгах, — хотя не знаю, вправе ли я просить, так долго удерживая Ваши книги. Но мне сейчас очень было бы нужно:

Loofs, Teophil von Antiochien[101] (из Texte und Untersuch<ungen>) для рецензии в «Пути».

Soloviev, сборник Potestas Petri (?)[102]

для справок о Софии.

Brunner. Mystik und Wort.[103]

100 Aa 329, 8. Открытка.

101 *F. Loofs.* Teophilos von Antiocheia. Leipzig, 1930.

102 В письме, вероятно Либом, слово «Potestas» перечеркнуто и вместо него карандашом написано слово «Cathedra». Перечеркнут также вопросительный знак. Книгой, о которой здесь пишет Либ, могло быть издание: *H. Koch.* Cathedra Petri: neue Untersuchungen über die Anfänge der Primatslehre. Gießen, 1930. Но поскольку в заказе речь идет о справках о Софии, то Флоровский, вероятно, имел в виду изданный Л. Л. Эллисом немецкий сборник работ В. С. Соловьева: *W. Solowjew.* Monarchia Sancti Petri: Die kirchliche Monarchie des heiligen Petrus als freie und universelle Theokratie im Lichte der Weisheit. Aus den Hauptwerken von Wladimir Solowjew systematisch gesammelt, übersetzt und erklärt durch Leo Kobylinski-Ellis. Mainz, 1929.

Если они есть у Вас, буду Вам за них очень благодарен. Простите, что пишу по-русски. – Привет Вашей семье. Моя жена кланяется.

До свидания

Ваш Г. Флоровский

9.

93, rue de Crimée, Paris 19
1930. IV. 8–21[104]

Христос Воскресе!

Дорогой Федор Иванович,

Посылаю Вам копию статьи из энциклопедии об отце Булгакове,[105] любезно сделанную госпожой Скобцовой.[106]

В следующий четверг мы с женой уезжаем на несколько дней в Англию, где должны принять участие в англо-русской

[103] *E. Brunner.* Die Mystik und das Wort: der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichem Glauben dargestellt an der Theologie Schleiermachers. Tübingen, 1924.

[104] Aa 329, 9.

[105] Либ в это время писал биографические статьи для второго издания энциклопедии «Религия в истории и современности», относившегося к проектам издательства Мора-Зибека в Тюбингене. По контексту содержания письма неясно, идет ли речь о С. Н. Булгакове, с которым Либ был знаком лично и у которого он нужные биографические данные легко мог получить сам, или о митрополите Макарии (1816–1882), в мире: Михаиле Петровиче Булгакове. Статьи о них вошли во второе издание энциклопедии «Религия в истории и современности», но написаны они были не Либом, а Хаазе и Нетцелем. Только в третьем издании энциклопедии «Религия в истории и современности», первый том которой вышел в 1957 году, статьи о митрополите Макарии и об о. Сергии были написаны Ф. Либом.

[106] *Елизавета Юрьевна Кузьмина-Караваева* (во втором замужестве – *Скобцова*, в монашестве – *мать Мария*, 1891–1945) – поэтесса, философ, публицист, иконописец, член партии эсэров, религиозно-общественный деятель, секретарь бердяевской Религиозно-Философской

конференции студенческого христианского движения.[107] Помимо этого, я, вероятно, прочту доклад о «путях русского богословия»[108] в Русском академическом союзе в Лондоне.

Для следующего № «Пути» я должен написать об «Orient und Occident».[109] Н<иколай> А<александрович> просил

Академии в Париже, выездной лектор РСХД во Франции. В 1932 году после развода со вторым мужем приняла монашеский постриг под именем Мария. По словам хорошо знавшего ее Бердяева, «она стремилась к новому типу монашества, не созерцательному, а активному, действующему в мире и отвечающему на мучительные запросы мира, на муку мира». Это подвижничество матери Марии, ее постоянное стремление помогать нищим, больным, безработным, беззащитным и бесприютным людям, оказавшимся на социальном дне, было свойственно ей и до принятия монашества, а после пострига выразилось в создании женского общежития и своего рода религиозной коммуны при нем, в организации центра социальной помощи в Париже, нескольких общежитий, церкви при одном из общежитий, столовой для безработных и малоимущих, миссионерских и просветительских курсов и кружков и, наконец, в объединении группы единомышленников в миссионерскую организацию «Православное Дело», предоставившую после оккупации Парижа помощь и убежище сотням евреев. В феврале 1943 года мать Мария была арестована и отправлена в концентрационный лагерь Равенсбрюк, где 31 марта 1945 года погибла в газовой камере.

[107] В апреле 1930 года в Хай Ли состоялась очередная совместная англо-русская студенческая христианская конференция, в которой с русской стороны, помимо Флоровского, приняли участие митрополит Евлогий, прот. С. Булгаков, В. В. Зеньковский, С. С. Безобразов, Г. П. Федотов и пять студентов Православного богословского института. В архиве Е. Н. Федотовой сохранились письма Г. П. Федотова, в том числе и с нескольких конференций в Хай Ли, в одном из которых он сообщает: «Я ужасно бранил себя за то, что пренебрег англ<ийским> языком. Флоровский приводил меня в восхищение своей легкостью в дискуссиях — огромные успехи в языке — так же, как и у отца Сергия. Один я отстал. От напряжения слушать голова нередко болела» (Письмо без даты: «вторник (не знаю какого числа)». Цит. по копии из личного архива З. О. Юрьевой, хранящейся в собрании В. Янцена в Галле).

[108] Первое упоминание темы будущего основного труда Г. В. Флоровского.

[109] *Г. В. Флоровский*: Orient und Occident. Blätter für Theologie, Ethik

меня сегодня сдать ему рукопись до 10 мая. С радостью напишу о Вашем хорошем журнале...

С самыми сердечными пасхальными приветами Вам и Вашей жене

Г. Флоровский

10.

93, rue de Crimée, Paris 19
1930. VI. 17[110]

Дорогой Федор Иванович,

Только сейчас выяснил, что смогу выехать в эту пятницу, 20-го. Удобно ли Вам, если я приеду в Базель в субботу утром, чтобы провести с Вами субботу и воскресенье и в воскресенье вечером выехать в Прагу? Если удобно, известите меня срочно. Надеюсь, что мне дадут транзитную швейцарскую визу.

Итак, до скорой встречи! Книги от Hinrichs[111] получил и очень Вас благодарю. Еще не успел их использовать. Очень тороплюсь со статьей для «Прав<ославной> Мысли».[112]

Сердечный наш привет Вашей супруге.

Ваш весь

Г. Флоровский

und Soziologie. In Verbindung mit Nicolai Berdjajew. Herausgegeben von Fritz Lieb und Paul Schütz. Leipzig: [Verlag der] J. C. Hinrichsschen Buchhandlung // Путь. 1930. № 22. С. 129–130.

[110] Aa 329, 10.

[111] См. примеч. 43.

[112] *Г. В. Флоровский*. О смерти крестной // Православная мысль. 1930. Вып. II. С. 148–187.

11.

131, Avenue Jean Jaurès, Paris 19
1930. VII. 21[113]

Дорогой Федор Иванович,

Обращаюсь к Вам с просьбами. Сейчас я приготовляю для съезда русских ученых в Болгарии свой доклад о блаж<енном> Августине и мне очень нужны книги, обозначенные на прилагаемых листках.[114] М<ожет> б<ыть>, они отыщутся в библиотеке Баз<ельского> университета? Мне очень неловко провоцировать Вас на покупку книг только потому, что мне они нужны. Нужны они мне на короткий срок, — в Париже нигде нет. На Meyer'a ссылается Rauschen-Wittig в курсе Патрологии[115] и Gilson в книге об Августине.[116] Оттуда же знаю о статьях L. Baur'a Untersuchungen ueber die Vergöttlichungslehre в Theol<ogische> Quartalschrift (Tübingen), 1916, 1917–8, 1918–1919, 1920, — здесь тоже не могу найти. Нет ли в Баз<ельском> Университете.

В Софию на съезд я поеду в начале сентября, — числа 7–9. Будете ли Вы в это время в Базеле?

Надеюсь Вы получили книги, посланные мною из Праги, и открытку о Лосеве?[117]

Серд<ечный> привет Frau Lieb.

Всегда Ваш Г. Флоровский.

[113] Aa 329, 11.

[114] Приложение к письму в архиве Либа не сохранилось.

[115] *G. Rauschen.* Grundriss der Patrologie mit besonderer Berücksichtigung des Lehrgehalts der Väterschriften. 7. Auflage neu bearbeitet von *J. Wittig.* Freiburg, 1921.

[116] *E. Gilson.* Der heilige Augustin: eine Einführung in seine Lehre. Hellerau, 1930.

[117] *Алексей Федорович Лосев* (1893–1988). Либ, очевидно, заказывал Флоровскому какие-то книги Лосева, купить которые в Праге было гораздо легче, чем в Швейцарии.

P.S.[118] В каком положении печатание Orient und Occident? Будет ли моя статья отпечатана к началу сентября? Мне хотелось бы иметь оттиски к съезду. Если моя рецензия о Stegemann'е (об Августине)[119] еще не напечатана, я хотел бы в ней сделать некоторые поправки — в связи со своими теперешними занятиями. Возможно ли это? Мне очень совестно писать Вам всегда о разных просьбах, — попрошайничать..!! Простите, что пишу по-русски, — по-немецки для меня слишком трудно...

Сердечное спасибо за Ваше всегда дружеское внимание, отзывчивость и помощь.

Что делаете теперь Вы сами и где будете отдыхать?

Моя жена кланяется.

12.

1930. X. 28[120]

Дорогой Федор Иванович,

Сердечно поздравляю Вас с переездом.[121] Спасибо за память. — В начале октября я вернулся из Болгарии. С тех пор очень занят работой над статьей о религии немецкого идеализма,[122] которая должна появиться в ближайшем № Пути (за декабрь), — еще не кончил. Вообще на ближайшее время мне предстоит очень много литературной работы. Кроме

[118] Аа 329, 34. Окончание письма от 21 июля 1930 года хранится в архиве под собственной сигнатурой, так как каталогизатор не заметил содержательного единства обеих частей.

[119] См. примеч. 53.

[120] Аа 329, 12.

[121] В июле 1930 года по инициативе К. Барта Ф. Либ был назначен экстра-ординарным профессором систематического богословия Боннского университета (со специализацией на восточном христианстве прошлого и современности).

[122] *Г. В. Флоровский.* Спор о немецком идеализме // Путь. № 25. С. 51–80.

того, на Б<ульваре> Монпарнасс образовалась большая группа желающих, для которой я в ноябре-декабре должен прочесть 10 лекций по Введению в изучение православия. Все это сверх обычной академической работы... Своей поездкой на съезд в Болгарию я очень удовлетворен, было много интересных людей и съезд прошел с большим подъемом. Труды съезда будут изданы, мне нужно для них написать свой доклад о блаж<енном> Августине.[123] — Когда будете иметь время, напишите, как устроились в Бонне и как себя чувствуете на новом месте. Как Вы устроили Вашу библиотеку?

Когда именно выходит Orient und Occident и будет ли в этом № моя статья и рецензии (сейчас, к сожалению, я очень заинтересован гонораром)? Учебный год у нас начался, но занятия еще не развернулись полным темпом.

Сердечный привет всем Вашим.

Всегда Ваш Г. Флоровский

Простите, что пишу по-русски.

P. S. Хочу спросить Вашего совета об издании моего курса Патрологии по-русски (общий план см. на обороте). Издавать я думаю по частям — с особыми заглавиями каждый том. Начну с т. II, ч. 1 — Вост<очные> отцы IV века, как наиболее интересного отдела. В этом году я хотел бы издать кроме того еще т. I, ч. 2 — Доникейский период. Издавать я собираюсь на собственный риск, т<ак> к<ак> никакое издательство не берется за издание таких больших книг. Мне помогают Фондаминский[124] и YMCA-Press. Теперь я занят изысканием средств. К сожалению, Богосл<овский> Институт не может оказать мне сейчас значительного денежного посо-

[123] *Г. В. Флоровский.* О почитании Софии, Премудрости Божией, в Византии и на Руси / Труды V съезда русских академических организаций за границей. София, 1932. Ч. I. С. 485–500.

[124] *Илья Исидорович Бунаков-Фондаминский* (1880–1942) — политический деятель, публицист, соредактор журналов «Современные Записки» и «Новый Град».

бия — ввиду финанс<овых> трудностей в данн<ый> момент. Ищу частных пожертвований. На издание первого выпуска (Вост<очные> отцы IV века) не хватает около 3.500 фр<анков> (около 4000 я получу от YMCA-Press); на втор<ой> вып<уск> (Доникейск<ий> пер<иод>) — нужно всего около 12.000 фр<анков>. YMCA сразу покупает у меня 175 экземпляров.

Отеческое богословие

(Курс Патрологии)

Том I.

Часть 1. Введение: богословское и историческое (история науки)

около 10 л.

Часть 2. Доникейский период

ок. 30 л.

Том II.

Часть 1. Восточные отцы IV века,

18 л.

Часть 2. Западное богословие IV и V вв.

ок. 18 л.

Том III.

Часть 1. Эпоха христологич<еских> споров

(От Эфесского собора до преп<одобного> И. Дамаскина)

ок. 20 л.

Часть 2. Византийское богословие (до XIV в.),

ок. 25 л.

Издание моего курса существенно необходимо для Б<огословского> Института, т<ак> к<ак> по Патрологии нет и не было учебника вовсе. Кроме того, и в православном обществе есть большой интерес к патрологическим темам, — мы на Подворье получали не раз письма из разных мест с просьбой о книгах о Св<ятых> Отцах, — и послать было нечего. Так же и для Р<усского> Студ<енческого> Христ<инанского> Движения курс Патрологии представляет большую ценность. Поэтому издание моего курса есть предприятие об-

шественного значения. Я нисколько не хочу преувеличивать ценности своей книги. Но не могу не подчеркнуть, что это будет по-русски первый курс, первая общая книга о св<ятых> отцах. Я беру на себя инициативу издания, расчитывая на сочувствие и помощь разл<ичных> организаций, из которых только инициативы ни одна на себя взять не может. Я хочу издать сперва один выпуск — т<ак> сказ<ать>, на пробу. И предполагаю, что в случае благоприятного отношения к нему критики мне легче будет просить помощи на продолжение издания. Думаю обращаться к нашим англ<ийским> друзьям, которые уже дали средства на издание 2-го выпуска нашей «Правос<авной> Мысли» (только что вышел из печати).[125] Меня очень укрепляет сочувствие и очень благоприятный отзыв о моей книге А. В. Карташева,[126] судьи строгого и компетентного. — Нужно прибавить: это будет курс, а не исследование, — опыт синтеза и обзора. Не Патрология в духе Bardenhewer'а[127] и не Dogmengeschichte.[128] Скорее вроде Böringer'а,[129] — ряд очерков о св<ятых> отцах, как бо-

[125] Речь идет о пожертвованиях Английского общества помощи русской церкви (Appeal for the Russian Clergy), летом 1930 года ассигновавшего 150 фунтов на издание второго выпуска печатного органа Богословского института «Православная мысль». В этом номере вышла статья Флоровского «О смерти крестной».

[126] *Антон Владимирович Карташев* (1875–1960) — историк, церковный и политический деятель, автор «Очерков по истории русской церкви». Выпускник и доцент истории русской церкви Петербургской Духовной Академии, председатель Религиозно-философского общества в Петербурге, после Февральской революции — последний обер-прокурор Св. Синода, затем — министр вероисповеданий в составе Временного правительства. Покинул Россию в 1919 году. Был профессором Богословского института в Париже (1925–1960), где читал общий курс истории церкви, историю русской церкви, а также часть курсов по Ветхому Завету и еврейскому языку.

[127] *O. Bardenhewer.* Patrologie. Freiburg, 1894.

[128] История догматики (нем.) как раздел богословия, дающий изложение основных положений какого-либо вероучения.

[129] *G. F. Böhringer.* Die Kirche Christi und ihre Zeugen. Zürich, 1842ff.

гословах, с характеристикой их систем. Поэтому думаю, что и для богатой немецкой литературы это будет некот<орой> новинкой... — Очень прошу Вас написать мне, что Вы думаете о моих планах.

13.

<93, rue de Cr>imée, Paris 19
<1930. XI. 13>[130]

<Дорогой Ф>едор Иванович,

<.....> передал мне от Вас<300> фр<анцузских> фр<анков>.[131] Спешу от всей души поблагодарить Вас за Вашу любовь и внимание. Первый выпуск моего курса: Восточные отцы IV-го века[132] уже сдан в типографию, и книга должна выйти в самом начале марта.[133] В ней будет 18 печ<атных> листов. Сейчас я продолжаю работу над остальной частью курса. В новом № Пути Вы прочтете мою статью — Спор о немецком идеализме. Спасибо Вам за книги, о которых я и писал. Часть книг одновременно посылаю Вам об-

[130] Аа 329, 36, 12. Письмо, верхний левый край первой страницы которого оторван, а середина почему-то отнесена каталогизатором к письму от 28 октября 1930 года.<1930. XI. 13> — датировка и правильное соединение письма — наши, по почтовому штемпелю на письме и по содержанию. На неразборчивом обозначении года на штемпеле кем-то ошибочно было датировано: «1931».

[131] Очевидно, речь идет о частном пожертвовании Либа на издание первого выпуска курса патрологии Г. В. Флоровского. Сумма пожертвования неясна, так как именно в этом месте оторван край письма. Однако по остаткам надписи она могла составлять либо 300, либо 500 французских франков. Оторванным оказалось и имя лица, передавшего Флоровскому деньги (в сентябре 1930 года у Либа гостили о. Сергий и В. Фонвизин).

[132] *Г. В. Флоровский*. Восточные Отцы IV-го века. Из чтений в Православном Богословском Институте в Париже. Париж, 1931.

[133] Предисловие к этому тому датировано 5 (18) февраля 1931 года.

ратно. Только в конце статьи я высказываю несколько общих замечаний о современной критике идеализма с рел<игиозной> точки зрения. Статью о бартианстве я напишу позже.[134] Теперь я хотел бы написать о S. Kierkegaard'e.[135] Все сочинения самого К. я достану у Л. И. Шестова.[136] Но из литературы о нем у меня есть только Przywara,[137] Gilg[138] и Diehm.[139] Что есть еще? Я знаю еще о книге Geismar'a[140] и хочу ее попросить у Вас. Я записался в Ecole des Hautes études[141] на курс греческой палеографии, т<ак> к<ак> собираюсь заняться в Bibl<iothèque> Nation<ale> неизд<анными> рукописями по истории визант<ийской> мистики. А теперь собираю материал по истории древне-христ<ианского> мистициз-

[134] Отдельной статьи о бартианстве Флоровский не опубликовал.

[135] Этот замысел не был осуществлен.

[136] *Лев Исаакович Шестов* (1866–1938) познакомился с сочинениями Киркегора довольно поздно, начав их изучение только после фрейбургской встречи с Гуссерлем и Хайдеггером в ноябре 1928 года, на которой основатель феноменологии настоятельно советовал ему познакомится с трудами датского мыслителя, что Шестов и сделал (отчасти с помощью Ф. Либа). Киркегору Шестов посвятил множество статей и докладов, а также книгу «Киркегард и экзистенциальная философия», завершенную в 1934 году и опубликованную по-французски в издательстве «Vrin» в 1936 году. По признанию самих французов, работы Шестова о Киркегоре способствовали распространению интереса к творчеству датского мыслителя во Франции. Русское издание книги «Киркегард и экзистенциальная философия» вышло уже после смерти автора в 1939 году в издательстве «Дом Книги и Современные Записки». Подробнее о киркегоровской тематике в творчестве Шестова см.: *Л. Чертков*. Серен Киркегор в русской литературе // Вестник Русского Христианского Движения. 1986. № 148. С. 41–47.

[137] *E. Przywara*. Das Geheimnis Kierkegaards. München — Oldenbourg, 1929.

[138] *A. Gilg*. Sören Kierkegaard. München, 1926.

[139] *H. Diem*. Philosophie und Christentum bei Sören Kierkegaard. München, 1929.

[140] *E. Geismar*. Sören Kierkegaard. Seine Lebensentwicklung und seine Wirksamkeit als Schriftsteller. 2 Bde. Göttingen, 1927.

[141] Высшая школа<социальных> исследований (фр.).

ма. Очень важно проделать всю терминологическую работу: установить точный смысл и историю основн<ых> понятий. Несколько позже я попрошу у Вас на время книгу Епифановича о Максиме Испов<еднике>.[142]

Давно ничего не знаю о Вас. Вероятно Вы очень заняты на новом месте. Надеюсь, что во время Рождеств<енских> праздников Вы сможете написать и рассказать о себе. Не соберетесь ли в Париж?

Сердечный привет Вашей жене и всей семье Вашей — от меня и от Кс<ении> Ив<ановны>.[143]

Искренне Ваш всегда

Г. Флоровский.

P. S. Вероятно, у Вас сохранился список книг, о которых я писал Вам летом.

14.

93, rue de Crimée, Paris 19
10 марта 1931 года[144]

Дорогой Федор Иванович,

Очень виноват перед Вами, что так долго не отвечал на Ваше милое письмо. Был очень занят очередной литературной работой и в особенности печатанием книги: Восточные отцы IV века. На днях она выходит из печати. Мне очень хочется услышать Ваше мнение о ней. В этих хлопотах я не успевал ничем другим заниматься и о Керкегоре придется писать позже. Прочли ли вы мою статью: «Спор о немецком идеализме» в «Пути».[145] Это скорее статья по пово-

[142] *С. Л. Епифанович*. Материалы к изучению жизни и творений преп. Максима Исповедника. К., 1917.

[143] *Ксения Ивановна Симонова* (?– 1977) — жена Г. В. Флоровского. Ф. Либ дописывает в письме карандашом рядом с инициалами жены Флоровского их ложную расшифровку: «Ксения Павловна».

[144] Аа 329, 14. Машинописное письмо.

[145] См. примеч. 92.

ду спора, нежели о самом споре. Не уверен поэтому, подходит ли она для «Orient und Occident». Если же Вы находите ее интересной для Вашего журнала, я хотел бы ее немножко изменить. Когда выходит следующий № и какова программа дальнейшего? Впрочем, Вы так скоро будете в Париже, что я смогу обо всем расспросить Вас при личной встрече. Будет интересно познакомиться с P. Schütz'ом.[146] Его книгу[147] я еще не дочитал, она меня заинтересовала, но действительно в ней есть etwas chaotisches.[148] Я обещал Николаю Александровичу написать о ней для «Пути».[149] По-

[146] *Пауль Шютц* (1891–1985) — немецкий протестантский священник, философ и теолог, ученик Р. Эйкена, директор Немецкого восточного миссионерского общества им. Лепсиуса (1926–1928), автор многократно переиздававшейся книги «Между Нилом и Кавказом» (1930, 1953, 1991), соредактор журналов «Восток» (1927–1928) и «Восток и Запад» (1929–1934), пастор в Швабендорфе (1925–1940) и в Гамбурге (1940–1952), доцент и профессор гамбургского Института богословия (1946–1952), почетный доктор богословия Базельского университета (1971). Неординарность личности П. Шютца неоднократно приводила его к конфликтам с власть придержащими: так было во время его директорства в миссионерском обществе им. Лепсиуса, закончившегося открытым разрывом с миссинерами и публикацией острой критики протестантской миссионерской деятельности в восточных странах, так было при национал-социалистах, запретивших в 1934 году журнал «Восток и Запад» и усмотревших в его книге «Антихрист» (1933, 1935) скрытую критику режима, так было и во время его пасторства и профессорства в Гамбурге, завершившегося отставкой и уходом на пенсию в 1952 году из-за критики одностороннего христоцентризма и игнорирования учения о триединстве в протестантизме. Последние десятилетия своей жизни П. Шютц жил в Баварии, занимаясь разработкой своего богословского учения, одной из центральных проблем которого была общность религиозного предания человечества. П. Шютц состоял в переписке с русскими религиозными философами.

[147] *P. Schütz*. Zwischen Nil und Kaukasus. Ein Reisebericht zur religionspolitischen Lage im Orient. München, 1930.

[148] Нечто хаотическое (нем).

[149] *Г. В. Флоровский*: Paul Schütz: Zwischen Nil und Kaukasus. Ein Re-

сылаю Вам снова тот список книг, который посылал прежде. Очень благодарю Вас за дружеское внимание и помощь. При встрече я хочу подробно рассказать Вам о моих расследованиях по вопросу о почитании Софии в Византии и на Руси. Я нашел неожиданные связи с немецкой мистикой (Сузо).[150]

Не пишу больше, так как ожидаю Вас вскоре увидеть.

Сердечный привет Вашей супруге. Моя жена просит передать ей привет и приглашение не забывать нас, когда будете в Париже.

Mit herzlichsten Grüssen

Ihr[151] G. Florovsky.

P. S. Только что получил от Hinrichs'а пакет книг. Книга Ruttenbeck, S. Kierkegaard,[152] по-видимому, исчерпывающее богословское исследование. Не сможете ли привезти Geismar'а? Впрочем, займусь Керкегором я только после Пасхи. Сейчас я должен кончать книгу: Пути русского богословия[153] для YMCA-Press и статью о Софии.[154] На Пасхе предположена поездка на Английскую конференцию.

Ваш Г. Флоровский

iseberícht zur religionspolitischen Lage im Osten. München: Chr. Keiser, 1930 // Путь, 1932, № 35. С. 94–95.

150 См. примеч. 63. Флоровского заинтересовала у Сузо тема видений Премудрости Божией, изображавшейся в виде двоящегося образа Христа и Богоматери.

151 С самыми сердечными приветами Ваш (нем.).

152 *W. Ruttenbeck.* Sören Kierkegaard. Der christliche Denker und sein Werk. Berlin, 1929.

153 *Прот. Г. Флоровский.* Пути русского богословия. Париж, 1937.

154 См. примеч. 93.

15.

93, rue de Crimée, Paris 19
1931. VI. 3[155]

Дорогой Федор Иванович,

Долго не отвечал Вам, т<ак> к<ак> не был уверен, что моя поездка состоится. И сейчас все еще вопрос не решен. Меня приглашают на конференцию Р<усского> Студ<енческого> Христ<инанского> Движения в Латвию, но еще не выяснено, есть ли деньги на мою поездку. Вероятно, все-таки поездка устроится. Но я не смогу выехать из Парижа раньше 28-го июня. 26–28-го здесь будет небольшая русско-американская конференция в Подворье, с приезжающими из Нью-Йорка богословскими студентами тамошней General Seminary. В Риге я должен быть не позже 3-го июля. Значит, к Вам я смогу приехать прибл<изительно> 29. VI — 2. VII. Повторяю, вопрос еще остается открытым.

Спасибо за предложение сделать доклад в семинаре Барта. Мне это очень было бы интересно. На тему: La révélation, la théologie et la philosophie[156] я говорил здесь весной в кружке Бердяева, — так что доклад готов. Но было бы лучше перевести его по-немецки. Я смогу прочесть по писанному (на машинке). Можно ли это устроить, т. е. перевод — с русской рукописи? По-французски я говорил, но это все-таки довольно трудно для меня. Лучше читать. — Знаете ли Вы книгу <u>Glawe</u>[157] (см. отд<ельный> листок), я очень хотел бы просмотреть ее для этого доклада. И еще вопрос: вышел ли II-й том Мёлера (Lösch), — я пишу о I-м для Пути.[158] — Спа-

[155] Аа 329, 13.

[156] Откровение, богословие и философия (фр.).

[157] *W. Glawe.* Die Beziehung des Christentums zum griechischen Heidentum. Berlin, 1913.

[158] См. примеч. 41. Издание собрания сочинений Мёлера было прекращено на первом томе.

сибо за присланные оттиски. Передайте Prof. Schmidt'y[159] благодарность за № Theol<ogische> Blätter[160] с его статьей. Хочу спросить, будет ли подходить для Th<eologische> Blätter Sammelreferat[161] о новых французских (католич<еских>) книгах о блаж<енном> Августине. Если да, я его приготовлю к концу этого месяца. — В последнем № каталога «М<еждународной> Книги» указана книга Жирмунского. Религиозное отречение в истории романтизма, 1 р.[162] Если Вы ее не выписали для себя, выпишите ее для меня лично, — она меня очень интересует. — В конце июня мы собираемся на два месяца на юг Франции, а с осени переезжаем на новую квартиру.

Простите, что пишу по-русски.

Сердечный привет Frau Lieb от Кс<ении> Ив<ановны> и от меня.

Ваш всегда Г. Флоровский

[159] *Карл Людвиг Шмидт* (1891–1956) — протестантский теолог, специалист по Новому Завету, профессор богословия в университетах Гисена (1921), где стал социал-демократом, Йены (1925) и Бонна (1929), где был коллегой Ф. Либа. После увольнения нацистами из Боннского университета и эмиграции в Швейцарию получает профессуру в Базельском университете (1935–1953). Редактор журнала «Theologische Blätter» (1922–1937), в котором публиковались русские богословы и философы. После войны — редактор журнала теологического факультета Базельского университета «Theologische Zeitschrift» (1945–1952).

[160] «Теологические листки» (нем.), немецкий протестантский религиозно-философский журнал, издававшийся К. Л. Шмидтом с 1922 по 1937 год.

[161] Собирательный (обзорный) реферат (нем.).

[162] *В. М. Жирмунский.* Религиозное отречение в истории романтизма. Материалы для характеристики Клеменса Брентано и гейдельбергских романтиков. М., 1919.

16.

93, rue de Crimée, Paris 19
1931. VI. 8[163]

Дорогой Федор Иванович,

Только что узнал, что моя поездка устраивается. Выехать я смогу только 29. В Риге я должен быть 3 или 4, — чем раньше, тем лучше. Как из Köln'а проехать в Bonn? и обратно? Жду Вашего ответа.

Посылаю вырезку об А. Феофане. Это сообщение требует к себе очень критического отношения. А. Феофан сейчас в Париже. Я был у него. При встрече расскажу.

Буду Вам очень благодарен, если Вы сможете сделать для меня справку в Luther's Werke.[164] Нужно для статьи о Софии, которую спешно кончаю.

Спешу послать это письмо.

Mit herzlichsten Grüssen

Ihr[165] G. Florovsky

17.

93, rue de Crimée, Paris 19
1931. VII. 21[166]

Дорогой Федор Иванович,

Посылаю Вам краткий конспект моего доклада (на зеленом листочке) и начало самого доклада (всего будет около

[163] Aa 329, 15.

[164] В сочинениях Лютера (нем.). Речь идет о Мартине Лютере (1483–1546).

[165] С самым сердечными приветами Ваш (нем.).

[166] Aa 329, 16. Неверно датированное Г. В. Флоровским письмо, написанное в июне, перед его поездкой в Бонн, а не в июле. Судя по записям в гостевом альбоме семейства Либов, Г. В. Флоровский гостил у них в 1931 году дважды: в конце июня — начале июля и во второй половине

30 страниц), — остальное расчитываю послать завтра. Простите, что опаздываю, — пришлось переделывать доклад, т<ак> к<ак> первоначально он был расчитан на католиков; и к тому же нужно было переписать; более четко и разборчиво. Сердечное спасибо за все Ваши хлопоты и заботы. Мне очень совестно, что я Вас так затрудняю, — особенно своим опозданием.

Мне было бы очень интересно знать мнение Барта о моей статье: О смерти крестной (во 2 № «Правосл<авной> Мысли»)[167], — особенно в связи с христологией Бруннера.[168] Вы знаете эту статью (мой доклад на Монпарнассе). Очень жаль, что я не догадался предложить именно ее в качестве доклада.

Я расчитываю выехать в понедельник 29 утром. В Риге мне нужно быть не позже, как 4-го утром. Я еще напишу Вам, как я решу ехать из Кёльна в Бонн. Сейчас тороплюсь на почту.

Сердечное спасибо за справку о Лютере. Очень прошу передать мою благодарность Prof. Wolf'y[169].

Искренний привет от всех нас Вашей семье.

Весь Ваш Г. Флоровский

июля: «30. VI — 3. VII. Сердечное спасибо. Г. Флоровский» (рядом приписка Либа на немецком: «Читал доклад у Карла Барта об Откровении, теол<огии> и философии»); «На обратном пути из Риги еще раз помешал дорогим хозяевам. Г. Флоровский. 17–19. VII. 1931» (с. 25 альбома, хранящегося в частном собрании Феофраста Либа в Базеле). В фотоальбоме семейства Либов от этого визита Флоровского сохранилась интересная фотография Флоровского и Либа.

167 См. примеч. 82.

168 *Эмиль Бруннер* (1889–1966) — протестантский теолог, профессор систематической и практической теологии в Цюрихе (1924–1953), один из ведущих теоретиков «диалектической теологии», соредактор журнала «Zwischen den Zeiten», выдающийся деятель международного экуменического движения.

169 *Эрнст Вольф* (1902–1971) — протестантский богослов, специалист по истории церкви, профессор теологии в Бонне (1931–1934), в Галле (1935–1945) и в Геттингене (1946–1962). Коллега Ф. Либа на теологическом факультете Боннского университета.

18.

Cabris (A. M.)
1931. VII. 24[170]

Дорогой Федор Иванович,

Пишу Вам, чтобы еще раз сердечно поблагодарить Вас за Ваше дружеское внимание и гостеприимство. О днях, проведенных в Бонне, я навсегда сохраню самое светлое воспоминание. Сердечный привет Вашей супруге и детям. Кланяюсь Карлу Антоновичу,[171] Барту и всем студентам.

О студенческих делах Вам уже, наверное, писал Евгений Михайлович Киселевский[172] Со своей стороны я могу очень рекомендовать Куликова,[173] как серьезного и вполне ответственного человека. Отчасти он причастен и к литературе (выступал в печати, как поэт). Сейчас он пишет диссертацию о вечности мучений (на тему о. Сергия Булгакова).

Prof. Dölger[174] советовал мне по вопрсу об изображении Премудрости в средневековом искусстве обратиться к Prof. Neuß,[175] — кажется, я верно расслышал имя и верно понял, что он профессор на Католическом факультете в Бонне.

[170] Аа 329, 17.

[171] Вероятно, *Карл Шмидт*, коллега Либа по Боннскому университету. См. примеч. 129.

[172] *Евгений Михайлович Киселевский* — член приходского совета Свято-Сергиевского подворья, помощник инспектора и секретарь Православного богословского института. В начале 1930-х годов С. С. Безобразов и Е. М. Киселевский отвечали в институте за организацию летнего отдыха студентов.

[173] *В. А. Куликов* — один из студентов Православного богословского института в Париже, об устройстве которого на летний отдых в Швейцарии просили Либа Киселевский и Безобразов.

[174] *Франц Иосиф Дёльгер* (1879–1940) — немецкий богослов, профессор истории религии, литургии и догматики в Боннском университете..

[175] *Вильгельм Нойс* (1880 –?) — немецкий богослов, профессор истории религии, христианской археологии и искусствознания в Боннском

Dölger говорил, что N. занимался специально иллюстрациями к Библии в рукописях и стар<ых> изданиях. Нельзя ли его спросить об изображениях Премудрости в связи с Сузо? И также, не нашли ли Вы изданий Сузо, чтобы сделать снимки в миниатюре? — Простите, что беспокою Вас.

Здесь очень тихо и хорошо. Мы живем высоко над морем (650 м). Внизу видны Cannes... Чувствую себя очень хорошо.

Ваши деньги передал Киселевскому: 15 RM и 30 frcs (как эквивалент еще 5 RM).

Еще раз благодарю Вас. Мои дамы шлют Вам и Вашей супруге сердечный привет.

Ваш всегда
Г. Флоровский

19.

34, rue Boussingault, Paris 13
1931.X.24[176]

Дорогой Федор Иванович,

Сердечное спасибо за фотографию из Сузо, она очень интересна, — она изображает Св. Троицу, коронующую или Деву Марию или человеческую душу; для Сузо это очень характерная двусмысленность... Свою работу о Софии надеюсь вскоре закончить. Она разрослась в целую книжку, правда, небольшую... — С юга мы уже давно вернулись и все это время устраивались на новой квартире, теперь не очень далеко от 10 Bd. Montparnass. Отсюда мне удобнее ездить по библиотекам. Работы у меня сейчас очень много. Должен спешить с окончанием книжечки о русском богословии для YMCA-Press. И вместе с тем уже начал печатать новый вы-

университете, автор работы «Апокалипсис Святого Иоанна в древнеиспанских и древнехристианских иллюстрациях Библии» (1931).

[176] Аа 329, 18.

пуск своей патрологии — Византийские отцы (V–VIII в.).[177] Так занят этой кабинетной работою, что не очень чувствую теперешний кризис. — В Богосл<овском> Институте все благополучно. Пока не чувствуем еще и финансовых затруднений. Занятия на I-м курсе еще не начинались, т<ак> к<ак> еще не съехались новые студенты. Наконец, получили библиотеку Метод<истской> Миссии из Праги, до 1600 томов.[178] Это очень большая радость и помощь. Библиотека временно в нашем пользовании, но, м<ожет> б<ыть>, будет и куплена для нас. Летом получили немало книг из России, но ничего особенно редкого. — Очень хочется знать о Вас, как Вы провели лето, как работаете сейчас... Что нового в Вашей библиотеке?.. В ближайшие дни собираюсь заняться рецензиями для Карла Антоновича[179] и для Orient и Occident... — Часто вспоминаю о хороших и интересных днях, проведенных этим летом в Бонне. Шлю сердечный привет всем боннским друзьям и знакомым. Жена моя кланяется Вам и Вашим.

Mit herzlichsten Grüssen
Ihr wie immer[180]
G. Florovsky

[177] *Свящ. Г. В. Флоровский*. Византийские Отцы V–VIII. Из чтений в Православном Богословском Институте в Париже. Париж, 1933. Изменение первоначального плана и очередности в печатании выпусков курса о Георгия (вместо т. I, ч. 2 — Доникейский период, была напечатана половина т. III, ч. 2), очевидно, связано с разницей в объеме этих выпусков, и, следовательно, не с содержательными, а с чисто финансовыми соображениями.

[178] См. краткое описание фондов этой библиотеки на 1926 год: *<Г. В.> Ф<лоровский>*. Русская религиозная библиотека при методистской миссии в Праге // Путь, 1926, № 4. С. 194–195.

[179] То есть для журнала К. Л. Шмидта «Theologische Blätter».

[180] С самым сердечными приветами, как всегда Ваш (нем.).

20.

34, rue Boussingault, Paris 13
1931. XII. 17[181]

Дорогой Федор Иванович,

Простите, что отвечаю не сразу. На обороте ответ по пунктам на Ваши вопросы! — Ник<олай> Ал<ександрович> передал мне, что Вы хотите для след<ующего> № Orient и Occid<ent> мою статью об идеализме. Конечно, я согласен. Вы имеете в виду статью в «Пути» («Спор о нем<ецком> идеализме»)?[182] Нужно ли ее переработать или дополнить? Жду ответа на этот вопрос. — Ужасно много сейчас работы. Книга о «виз<антийских> отцах» (лекции) в печати, а о русском богословии еще не кончена. Никак не могу окончить и большой работы о Софии, для которой все еще нахожу новый и важный материал. — Очень интересный курс Вы читаете в этом году. Будете ли его печатать? Записок отца Сергия нет. Экзаменует он по Макарию.[183] — Нового в Б<огословском> Институте тоже мало. Все по-прежнему.

Сердечный привет Вашей семье и всем боннским друзьям.

Ваш всегда
Г. Флоровский.

[181] Аа 329, 19.

[182] См. примеч. 92.

[183] Поскольку основным курсом о. Сергия в Богословском институте в Париже было догматическое богословие, то речь, по всей вероятности, идет о многократно переиздававшемся пятитомнике митрополита Макария «Православно-догматическое богословие» (СПб., 1849–1853).

Зандер[184] на обмен согласен и просит прислать ему Федорова.[185] А «Символизм»[186] ведь уже у Вас?

Шестов очень просит напомнить о Вашем обещании достать для него в его собственность Geismar'a и Ruttenbeck'a о Киркегоре, — для Theol<ogische> Blätter, на рецензию; он хочет написать и в Revue philosophique.[187] Кажется, у Вас для него был приготовлен один томик Luther's Galaterbrief,[188] — он этим очень заинтересован. А кроме того, ему

[184] *Лев Александрович Зандер* (1893–1964) — философ, ученик В. Виндельбандта, последователь и популяризатор учения о. С. Булгакова, публицист, художник и иконописец, один из основателей РСХД, его секретарь в Прибалтике, а затем и генеральный секретарь, видный деятель экуменического движения, почетный доктор богословия Марбургского университета, доцент, профессор и почетный доктор Православного богословского института в Париже, где преподавал логику, педагогику и обличительное богословие, а также был финансовым секретарем и библиотекарем. Автор работ о Достоевском, о миросозерцании о. Сергия Булгакова и экуменизме. Был одним из первых русских знакомых Ф. Либа. В архиве последнего сохранилось 15 писем Л. А. Зандера за 1925–1961 годы.

[185] *Николай Федорович Федоров* (1829–1903) — религиозный мыслитель, автор «Философии общего дела». В письме, очевидно, идет речь об обмене этого сочинения Федорова на какие-то книги из дублетного фонда личной библиотеки Либа.

[186] *А. Белый.* Символизм. Книга статей. М., 1910.

[187] «Философский журнал» (фр.), главным редактором которого тогда был хороший знакомый Шестова Л. Леви-Брюль.

[188] Речь идет о первом томе сочинения М. Лютера «Commentarium in Epistolam S. Pauli ad Galatas», изданного на латинском языке в трех томах в Эрлангене в 1843 и 1844 годах. Существует также множество изданий этого сочинения на немецком языке. Какое издание было обещано Шестову Либом, из контекста письма установить невозможно. По поводу этого сочинения Шестов писал Либу 13 января 1932 года: «Вы пишите мне, что послали мне пару книг, в том числе и 1-й том Лютерова <Комментария к Посланию> к Гал<атам>. Я их еще не получил — может быть, они затерялись? Тогда я был бы безутешен. Как раз сейчас я снова многое перечитал у Лютера, и особенно Ком<ментарий к Посланию к> Гал<атам> считаю лучшим из того, что написано Л<юте-

нужны по-латыни Лютера De votis monasticis ind<icium>[189] и De servo arbitrio.[190]

Смирнова История Академии у нас есть.[191]

Бердяеву о «Новом Пути» сказал, — он сам Вам ответит.

В «Тургеневской библиотеке» мне ответа пока не дали, — вопрос должен обсуждаться у них в Правлении.[192]

Книг, которые Вам хотелось бы иметь (в обмен на Харламповича),[193] — у нас нет.

Каталог Метод<истской> миссии (мой экземпляр) посылаю. Библиотека дана нам на сохранение, а не в собственность. М<ожет> б<ыть>, в будущем году найдутся средства для ее покупки.

P. S.[194] Книги, которые у Вас остались, пришлите при случае. А вот, что бы я просил Вас теперь же прислать мне на время, так это книгу Харламповича — она мне очень нужна для окончания «Путей русского богословия», — в Париже ее нет.

ром>, а 1-го тома мне очень недоставало». — См.: F. Lieb. Nachl. 043, Ab 1025, 9.

[189] «О монашеском обете» (лат.), работа М. Лютера 1521 года, на которую нередко ссылается в своих трудах Шестов.

[190] «О порабощенной воле» (лат.), работа М. Лютера 1525 года, на которую нередко ссылается в своих трудах Шестов.

[191] Речь идет, вероятно, об одном из следующих изданий (обе книги имеются в библиотеке Либа): *С. К. Смирнов*: История Московской духовной академии до ее преобразования (1814–1870). М., 1879 или *С. К. Смирнов*: История Московской славяно-греко-латинской академии. М., 1855.

[192] Ф. Либ, очевидно, просил Флоровского выяснить в русской Тургеневской библиотеке в Париже, не согласятся ли там на обмен из дублетных фондов.

[193] *К. В. Харлампович.* Малорусское влияние на великорусскую церковную жизнь. Т. 1. Казань, 1914. Эта книга имеется в личной библиотеке Ф. Либа в Базеле.

[194] Aa 329, 35. Окончание письма от 17 декабря 1931 года хранится в архиве под собственной сигнатурой, так как каталогизатор не заметил содержательного единства обеих частей.

Не соберетесь ли в Париж и когда? Я предполагаю ехать в Англию на западную Пасху.

Видел Zwischen den Zeiten[195] и мою статью в дек<абрьском> №.[196] Хочу за это еще раз Вас благодарить. № еще не получил и не знаю, будут ли отд<ельные> оттиски.

В этом году у нас собирается небольшой «кружок молодых богословов» — Федотов, Афанасьев (церк<овная> история), Сове (Ветхий Завет), Лаговский, Карпов[197]. Ближай-

[195] «Меж времен» (нем.), журнал направления «диалектической теологии» в немецком протестантизме, издававшийся в Мюнхене с 1923 по 1933 год Г. Мерцем, К. Бартом, Э. Бруннером, Р. Бультманом, Ф. Гогартеном и П. Тиллихом.

[196] *Georg Florowskij.* Offenbarung, Philosophie und Theologie // Zwischen den Zeiten, 1931, Jg. 9. H. 6. S. 463–480. Текст боннского доклада Г. В. Флоровского в семинаре К. Барта.

[197] *Георгий Петрович Федотов* (1886–1951) — историк, философ, публицист, соредактор журнала «Новый Град», профессор Православного богословского института в Париже (1926–1940), где преподавал историю западной церкви и агиологию. С 1943 по 1951 год был профессором Свято-Владимирской семинарии в Нью-Йорке. В журнале «Восток и Запад» вышел перевод двух статей Г. П. Федотова. В архиве Ф. Либа сохранилось 6 писем Федотова за 1928–1931 годы.

Николай Николаевич Афанасьев (1893 –?) — выпускник богословского факультета Белградского университета, протоиерей, профессор Православного богословского института в Париже, где до 1939 года преподавал каноническое право и греческий язык.

Борис Иванович Сове (1899 –?) — выпускник и доцент Православного богословского института в Париже, бакалавр литературы Оксфордского университета. В Богословском институте с 1931 по 1939 год преподавал часть курса по Ветхому Завету и еврейский язык, с 1939 года — сотрудник русского отдела Государственной библиотеки в Хельсинки.

Иван Аркадьевич Лаговский (1888–1941) — выпускник Киевской Духовной Академии (1913), преподаватель Православного богословского института в Париже (1926–1931), читавший часть курса по Ветхому Завету и занимавшийся изучением антирелигиозной пропаганды в Советской России. После разрыва отношений между митрополитом Евлогием и Московской патриархией остался в юрисдикции Москвы, за что летом 1931 года был уволен из Богословского института. Сек-

ший доклад Федотова о книге Tawney Religion and the rise of capitalism.[198]

Г. Ф.

21.

1932. II. 22[199]

Дорогой Федор Иванович,

Отвечаю Вам с опозданием, т<ак> к<ак> только сегодня вернулся из Страссбурга. Ездил читать лекции по поручению Студ<енческого> Христ<ианского> Движения в Страссбурге и Кнютанже. Буду в Париже все время до конца марта. Отец Сергий тоже. Мы очень ждем Вас и рады Вас видеть. Н. А. Бердяев уедет 28-го дня на 3–4 в Женеву и 4-го числа, во всяком случае, вернется. На западную Пасху мы все трое

ретарь Русского педагогического кабинета и Русского Студенческого Христианского Движения в Париже (1926–1933). С осени 1931 года — редактор «Вестника РСХД», с конца 1933 года — секретарь РСХД в Прибалтике. После занятия Прибалтики советской армией был арестован (1940) и 3 июля 1941 года расстрелян. В журнале «Восток и Запад» был напечатан дополненный перевод двух статей Лаговского, первоначально опубликованных в журнале «Путь»: *И. Лаговский*. Там, где с Богом борются // Путь, 1928, № 10. С. 86–101; *I. Lagovskij*. Da, wo man mit Gott kämpft (Jenseits der Kirche) // Orient und Occident, 1929, № 1. S. 57–70 и *И. Лаговский*. Коллективизация и религия // Путь, 1932, № 35, приложение; *I. Lagovskij*. Kollektivierung und Religion // Orient und Occident, 1932, № 11. S. 24–42. В архиве Ф. Либа сохранилось два письма и немецкий перевод статьи И. А. Лаговского «Шагай новый человек. (Сов. Высшая школа)».

Андрей Федорович Карпов (1902–1937) — философ, художник, деятель РСХД и русско-английского содружества Св. Албания и преп. Сергия, автор исследования об А. М. Бухареве и книги «Диалоги Платона» (1938).

198 *R. H. Tawney*. Religion and the Rise of Capitalism; a historical study. London, 1926.

199 Aa 329, 20.

(и еще Г. П. Федотов) уедем в Англию на 10 дней. Поэтому лучше всего Вам приехать теперь.

Список дублетов завтра передам в библиотеку. Сейчас посылаю Вам записку о книгах, которые мы во всяком случае хотели бы иметь (особенно отмеченные синим карандашом).

А. В. Карташев очень просит Вас привезти для него Верховского о Дух<овном> Регламенте.[200]

Прилагаю и я списочек книг, которые мне нужны были бы и полезны.

Спасибо за внимание и за память.

Не пишу больше, т<ак> к<ак> расчитываю скоро Вас увидеть и обо всем поговорить лично.

Напишите о времени и часе Вашего приезда. Я хотел бы Вас встретить на вокзале.

Сердечный привет Вашей жене и всем Вашим. Кланяюсь всем боннским друзьям.

Сердечно Ваш Г. Флоровский

22.

Prof. D. Fritz Lieb
28 Buschstrasse
Bonn a /Rh.
Germany
London, 1932. IV. 4[201]

Дорогой Федор Иванович,

Книги для Тург<еневской> Библ<иотеки> получил за час до своего отъезда сюда, и потому не мог отнести их по назначению. Пробуду здесь, вероятно, до 8 или 9 апр<еля>. Англо-р<усская> конференция, ради которой я приез-

[200] *П. В. Верховский*. Учреждение Духовной Коллегии и Духовный регламент. Ростов на Дону, 1916, т. 1–2.

[201] Aa 329, 21.

жал, кончается завтра. Я читал тот же доклад, что в Бонне с нек<оторыми> дополнениями.[202] В дискуссии много говорили о Барте и меня кое-кто принимал за бартианца. Познакомился с Visser't Hooft'ом.[203] Съезд прошел очень удачно и с подъемом. Н<иколай> А<лександрович> был в первый раз и остался доволен. Теперь он собирается с Андерсоном[204] еще на какой-то съезд в Кембридже. — Я собираюсь работать в Brit<isch> Museum.[205] Уже был в нем ненадолго.

Поездка в Англию перервала все очередные работы. Отчасти это был отдых, но довольно волнительный отдых — в постоянных разговорах и спорах. Зато много радости — увидеть много искренних и вдохновенных христиан. — Что нового у Вас? Кланяюсь всем друзьям в Бонне.

Meine herzlichste Grüsse an Ihre Frau und Familie

Ihr immer[206] G. Florovsky

23.

34, rue Boussingault, Paris 13

1932. VI. 21[207]

Дорогой Федор Иванович,

[202] *G. Florovsky.* The Work of the Holy Spirit in Revelation // Journal of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius. 1932, № 17. P. 5–16.

[203] *Вильгельм Адольф Виссерт Хуфт* (1900–1985) — деятель международного экуменического движения, впоследствии генеральный секретарь Всемирного совета церквей (1948–1966).

[204] *Пол Андерсон* (1894–1985) — представитель Ассоциации молодых христиан (YMCA) в дореволюционной России, а затем в Европе, автор воспоминаний о деятельности этой организации (*P. B. Anderson.* No East or West. Ed. Donald E. Davis. Paris, 1985), часть которых под названием «Бедяевские годы» была переведена на русский язык (Вестник РХД, 1985, № 144, с. 244–291).

[205] Британский музей (нем.).

[206] Мои самые сердечные приветы Вашей жене и семье, Ваш всегда (нем.).

[207] Аа 329, 22.

Только что вернулся из Англии, где провел неделю в Оксфорде. Работал в библиотеке, смотрел город и знакомился с тамошними богословами. — На днях послал Вам конец моей статьи «О смерти крестной»[208] (начало я дал Вам лично в последний раз). О ней я говорил Вам раньше и спрашивал, нельзя ли ее напечатать где-либо или отдельной брошюрой. Если Вы не считаете это вероятным, перешлите мне рукопись обратно: я буду<пробовать?> английский перевод. — Все лето остаюсь в Париже и буду писать. Книга о Визант<ийских> отцах выходит в июле.

Вы, вероятно, знаете, что С. С. Безобразов принял монашество (вчера) с именем Кассиана и в ближ<айшее> воскресение будет рукоположен во священника. Это новый сдвиг в нашем Институте.

Жду Вашего отзыва о моем манускрипте (если можно, поскорее).

Сердечный привет Вашим.

Ваш весь Г. Флоровский.

Мои дамы кланяются.

24.

34, rue Boussingault, Paris 13
1932. VII. 2[209]

Дорогой Федор Иванович,

Ваше письмо получил только вчера, т. е. 1. VII. Теперь, след<овательно>, уже поздно думать об изменениях в ста-

[208] См. примеч. 82. В архиве Ф. Либа в Базеле сохранился 226-страничный рукописный полный перевод этой статьи Г. В. Флоровского на немецкий язык («Vom Kreuztode»), осуществленный для серии публикаций в журнале «Orient und Occident» или для отдельного издания (См.: F. Lieb. Nachl. 043, Aa 329, 37 (вложение в письма). Однако публикация этого перевода не состоялась).

[209] Aa 329, 23.

тье,[210] — может быть, можно кое-что прибавить в корректуре. Что касается заглавия, предоставляю на Ваше усмотрение. Не возражаю против Romant<ischer> Idealismus.[211] М<ожет> б<ыть>, Zum Streite über[212] или Zur Kritik,[213] или что — н<и>б<удь> подобное.

Список В<аших> русских книг пришлю на днях. Что касается моей статьи О смерти крестной, конечно, я могу подождать до августа. Я так и думал, что перевод потребует значительной переработки. Да и в самый текст я хотел бы внести некоторые дополнения (в частности на тему Голгофа и Евхаристия, Голгофа и мученичество и т. д.) — т<ак> ч<то>б<ы> получилось законченное целое (заглавие: In ligno Crucis).[214] Думаю, моя статья характерна для восточн<ого> богословия. Арх<иепископ> Феофан[215] признал ее (в письме ко мне) точным изложением Отеческого богословия. Т<ем> более я заинтересован ее отдельным изданием.

Все лето останусь в Париже и буду много работать. Скоро напишу снова.

Сердечно Ваш

Г. Флоровский.

Матер<иальное> положение Б<огословского> Инст<итута> очень трудно сейчас и это очень чувствуется каждым из нас.

[210] *Georg Florowskij.* Die Krise des deutschen Idealismus: Der "Hellenismus" des deutschen Idealismus. L. I. Schestov gewidmet // Orient und Occident, 1932, № 11. S. 1–8; Die Krise des deutschen Idealismus II: Die Krise des deutschen Idealismus als die Krise der Reformation. Aus dem Russischen übersetzt von Etel Luther // Ibid., 1932, № 12. S. 2–12. Немецкий перевод статьи Флоровского «Спор о немецком идеализме».

[211] Романтический идеализм (нем.).

[212] К спору о... (нем.).

[213] К критике... (нем.).

[214] Вольная латинская передача Г. В. Флоровским названия его работы «О смерти крестной».

[215] См. о нем письмо № 7.

25.

Новый адрес: 48, rue Bobillot, Paris 13
(Metro: Italie)
1932.XI.2[216]

Дорогой Федор Иванович,

Получил новый № O<rient und> O<ccident> и пять оттисков. Спасибо. Причитается ли мне какой-нибудь говорар за эту статью?..[217]

Не знаете ли Вы адреса Чижевского.[218] Его просит узнать о. Сергий Булгаков.

Мы сейчас на новой квартире и сразу довольны, и в заботах. Моя книга о Византийских отцах, надеюсь, выйдет к 15-му. Сейчас работаю над Русским богословием и заканчиваю начисто исследование о Софии (археологическое).

Имели ли Вы случай что-либо выяснить о возможности издания моей статьи о Смерти Крестной?..

Финансовое положение Б<огословского> Института очень трудное в этом году и в ноябре вряд ли жалование преподавателям будет уплачено в срок, — во всяком случае, сейчас для этого денег еще нет. Это очень заметно сказывается в нашей жизни и в начинаниях.

Этой осенью я делаю попытку организовать цикл собраний на тему об отношении Православия и других исповеданий (в связи с англо-русским сближением). Собрание на тему о Православии и Протестантизме назначено на 24

[216] Аа 329, 24. Машинописное письмо.

[217] См. примеч. 184.

[218] *Дмитрий Иванович Чижевский* (1894–1977) — философ, славист, ученик В. В. Зеньковского, С. Л. Франка, Э. Гуссерля, М. Хайдеггера, К. Ясперса и Р. Кронера, автор многочисленных трудов по истории русской, украинской и западно-европейской литературы и мысли. В конце 1931 года, по инициативе Фасмера и Гуссерля, он был избран внеплановым лектором русского языка в университете города Галле, куда и переехал из Праги в апреле 1932 года.

ноября и я просил сказать вступительное слово Николая Алекс<андровича>. О. Сергия просил рассказать об опыте Лозанны.

Сердечный привет всей В<ашей> семье. Буду признателен, если сможете ответить вскоре.

Обнимаю Вас Г. Флоровский

26.

1933. I. 9[219]

Дорогой Федор Иванович,

Поздравляю Вас с Новым Годом, шлю Вам и всей Вашей семье сердечный привет, я и все домашние.

Давно не писал Вам, но еще дольше не имел от Вас вестей. Только на днях и совсем случайно узнал (от Леонтовича[220])

[219] Аа 329, 25. Машинописное письмо.

[220] *Виктор Владимирович Леонтович* (1902–1959) — историк, правовед, специалист по церковному праву, автор исследования «История либерализма в России» (1948), переводчик, выпускник Русского юридического факультета в Праге (1929), посланный в Париж для подготовки к магистерским экзаменам и к габилитации после защиты им в Праге кандидатской работы «Формирование епископской власти в течение первых трех столетий» (1929). В Париже был стипендиатом Православного богословского института, занимаясь одновременно историей церковного права в Сорбонне. В июне 1932 года сдал в Праге первый магистерский экзамен по церковному праву. В марте 1933 сдал второй магистерский экзамен по государственному праву и, наконец, в октябре 1933 года — последний экзамен по философии права. В зимний семестр 1932–1933 годов читал лекции по церковному праву в парижском Франко-русском институте, во главе которого стоял историк П. Н. Милюков. В 1933 году стал приват-доцентом государственного права Русского юридического факультета в Праге со специализацией на церковном праве. В том же году женился на гражданке Германии Гильдегунт Рёмхельд и с 1934 года был лектором русского языка в Берлинской высшей экономической школе, а по совместительству доцентом советского права в Институте иностранного права при Берлин-

о неприятном приключении с Вами.[221] Но сейчас, надеюсь, все уже прошло и обошлось благополучно.

Наконец, моя новая книга об Отцах напечатана. Завтра должен получить первые экземпляры. Сразу же пришлю Вам. Это — том следующий, — Византийские Отцы, V–VIII. Снова подымается вопрос о рецензиях.

Книга о русском богословии подвигается, но не очень быстро. Все же расчитываю, к Пасхе выйдет.

Я спрашивал как-то Вас о возможности издать по-немецки мою статью о Смерти Крестной и даже вручил Вам перевод, хотя и неисправный. Удалось ли Вам что-либо выяснить на этот счет. Спрашиваю еще и потому, что подобный вопрос встанет у нас и с Русским Богословием. Дело в том, что сейчас я особенно нуждаюсь в дополнительном заработке, — дела в Богословском Институте не совсем благополучны, и мы стоим перед новыми сокращениями. Я лично совершенно уверен, что наш кризис разрешится, хотя и не безболезненно. Но всего труднее переживать именно переходной или промежуточный период.

Перехожу к более интимной теме, прошу о дальнейшем никому не говорить, особенно из русских. — — — Я думаю докторироваться в Сорбонне. И уже сговорился о теме. Это будет: Об Оригенизме Григория Нисского[222] (странным образом, это по истории греческой литературы...). Тему я сам выдвинул. Она стара и вновь свежа. Уже потому, что изменилась наша апперцепция, наша восприимчивость, раздви-

ском университете. С 1937 года был научным сотрудником Института международного частного права в Берлине, а с 1939 года вел курс по истории русской конституции в Берлинской высшей экономической школе. В 1941 и 1942 годах читал на итальянском языке доклады о философии права в Риме. После войны был внеплановым профессором философского факультета университета им. Гёте во Франкфурте на Майне.

[221] В конце 1932 года Ф. Либ сломал себе руку.

[222] *Григорий Нисский* (ок. 325–394) — богослов, последователь Оригена, представитель греческой патристики, епископ г. Ниссы.

нулись историко-философские перспективы. Конечно, писать и судить придется и об Оригене,[223] не только о Григории Нисском, — да еще и об оригенизме и антиоригенизме вообще. Серьезно приняться за работу я не смогу раньше Пасхи, но надеюсь за лето начерно и написать. Ведь основное уже давно продумано. Некоторые трудности предстоят с литературой. В Париже не все достанешь. Я очень расчитываю на Вашу помощь. Еще раз поздравляю и приветствую.

Ваш всем сердцем
Г. Флоровский

27.

48, rue Bobillot, Paris 13
1933. XI. 6[224]

Дорогой Федор Иванович,

(1) Я наводил справки о той болгарской книге, о которой Вы меня просили (письмо возвращаю), и получил отрицат<ельный> ответ. Автор — дилетант, пишет наивно, критика его слаба, по-немецки не знает и читал Ницше только в русск<ом> переводе. В философских журналах в Болгарии о его книге отозвались очень резко. Думаю, с правом.

(2) Если сможете прислать мне книгу Шилкарского[225] о Соловьеве[226] — хотя бы на короткий срок — буду очень рад. И очень жду и мечтаю о Лосеве[227].

[223] *Ориген* (ок. 185–254) — богослов, ученик Климента Александрийского, представитель доникейской патристики, давший первую систематизацию христианских догматов на основе неоплатонизма.

[224] Аа 329, 26.

[225] *Владимир Шилкарский (1889–1960)* — философ, исследователь творчества В. Соловьева, по инициативе которого после Второй мировой войны во фрейбургском издательстве Эриха Вевеля был начат немецкий перевод собрания сочинений В. Соловьева. Родился в Литве, в 1914 году стал приват-доцентом философии Московского универ-

(3) Все у нас без перемен. Продолжаю работать над «р<ус-ским> богосл<овием>». Надеюсь, Вы получили Separat[228] — mme Lot,[229] кот<орый> я В<ам> послал неск<олько> дней назад.

Mit herzlichen Grüssen
Ihr[230] G. Florovsky

28.

70 Swan Court, Chelsea, London S. W. 3
1934. Dec. 8 th[231]

Дорогой Федор Иванович,

Сердечный привет шлю Вам из Лондона, куда приехал на несколько дней, чтобы принять участие в работе Англо-Правосл<авной> Богословской Комиссии. Буду в Париже снова к концу след<ующей> недели. Сейчас пользуюсь случаем поработать в Брит<анском> Музее, где и сейчас Вам пишу.

Работа над моей книгой о Русском Богословии продолжается медленнее, чем я бы того хотел. Но из 9 глав уже 7 вполне готовы и сданы в печать. На Рождество все уже будет готово,

ситета' затем преподавал философию в Тарту, Вильнюсе, Каунасе, а с 1946 года — в Бонне.

[226] *W. Szylkarski*. Soloviev's Philosophie der All-Einheit: eine Einführung in seine Weltanschauung und Dichtung, Kaunas, 1932. Это довольно редкое издание имеется в личной библиотеке Д. И. Чижевского при Институте славистики в университете города Галле.

[227] В библиотеке Либа были собраны все довоенные книги А. Ф. Лосева.

[228] Отдельный оттиск (нем.).

[229] *Мирра Ивановна Лот-Бородина* (1882—1965) — историк-византинист, друг семьи Флоровских, автор одной из немногих рецензий на его «Пути русского богословия» (Современные записки. 1938. № 66).

[230] С сердечными приветами, Ваш (нем.).

[231] Aa 329, 27.

т<ак> ч<то> весною книга выйдет. После моего возвращения отсюда мне очень нужно будет с Вами увидеться. Расчитываю на след<ующей> неделе (после 16) приехать к Вам в Clamart[232] (удобно ли около 3 ½ в понедельник 17-го, т<ак> чтобы в 6 час<ов> я смог быть уже на 10 Bd. Montparnasse). Мне нужно было бы взять у Вас еще несколько книг, о которых я уже раньше Вас просил. Несколько позже, после Рождества, я хотел бы просить Вас, нельзя ли достать из Basel<er> Univ<ersitäts> Bibl<iothek>[233] (к<ак> Вы доставали мне уже раз прежде) след<ующие> две книги (они мне нужны будут в связи с Оригеном и его учением о вечности мира) –

(1) G. Cantor. Gesammelte Abhandlungen mathematischen und philosophischen Inhalts, h<erau>sg<e>g<eben> v<on> E. Zermelo. Berl<in>, J. Springer, 1932.

(2) A. Fränkel. Einleitung in die Mengenlehre, 3-te Aufl<age>, Berl<in>, J. Springer, 1928. – Die Grundlehren der math<ematischen> Wissenschaften, B<d>. IX.

Это сам<ые> важные книги к вопросу о т<ак> наз<ываемой> «актуальной» бесконечности. – Но это уже позже.

Есть ли у Вас Беляева Любовь Божеств<енная>?[234]

Meine herzlichste<n> Grüsse für Frau Lieb und Kinder.[235]

До свидания.

Ваш сердечно

Г. Флоровский

[232] В ноябре 1933 года Ф. Либ был уволен нацистами из Боннского университета, в начале 1934 года эмигрировал во Францию, поселившись в Кламаре неподалеку от Бердяева, вместе с которым продолжил издание новой серии журнала «Orient und Occident».

[233] Базельская университетская библиотека (нем.).

[234] В библиотеке Либа имелось второе, исправленное и дополненное издание этой книги: *А. Д. Беляев*. Любовь божественнная. Опыт раскрытия главнейших христианских догматов из начала любви божественной. М., 1884.

[235] Мои самые сердечные приветы госпоже Либ и детям (нем.).

29.

1935. I. 20[236]

Дорогой Федор Иванович,

Спасибо за книгу Fraenkel'я,[237] которую получил только вчера и верну в срок.

О книгах Лосева — нужны ли они Вам теперь? Я еще не совсем с ними готов. Если нужно, могу вернуть сейчас, но буду просить еще раз, как только то будет для Вас возможно.

Надеюсь, книги, возвращенные через Ф. Т. Пьянова,[238] Вы получили (два пакета).

Когда можно с Вами увидеться<?>

Не придете ли к нам?

Все еще очень занят своей книгой.

Mit herzlichsten Grüssen für Ihre Frau und Familie[239]

[236] Аа 329, 28.

[237] См. предыдущее письмо.

[238] *Федор Тимофеевич Пьянов* (1889–1961) — один из деятельнейших сотрудников Ассоциации молодых христиан (YMCA), секретарь Русского Студенческого Христианского Движения, постоянный участник заседаний бердяевской Религиозно-философской Академии в Берлине и Париже, талантливый автодидакт, верный последователь философии Бердяева. Во время разрыва отношений между русской зарубежной православной церковью и Московской патриархией остался (как и Н. А. Бердяев и И. А. Лаговский) в юрисдикции Москвы. В первой половине 30-х годов вслед за Бердяевым покинул РСХД и вместе с матерью Марией (Скобцовой) участвовал в создании организации «Православное Дело». Во время оккупации Франции был заключен немцами в концентрационный лагерь. После смерти Н. А. Бердяева приложил немало усилий для увековечивания его памяти. Письма Ф. Т. Пьянова к Ф. Либу за 1929–1953 годы содержат богатую информацию о деятельности РСХД, Православного богословского института и беряевской Религиозно-философской Академии во Франции (См. их публикацию: *Е. Кудрявцева, В. Янцен.* Рукописи и письма русской эмиграции в архиве Ф. Либа // «Мой знак пред жизнью вереск гор»: русская эмиграция в архивах Швейцарии. М., 2003. С. 206–240).

[239] С самыми сердечными приветами Вашей жене и семье (нем.).

G. Florovsky.

Только что услыхал о Вашем нездоровье. Скорее поправляйтесь.

Ваш Г. Ф.

В. В. Зеньковский[240] просил у меня книгу Кожевникова,[241] могу ли я ее ему передать?

30.

48, rue Bobillot, Paris 13
1935. XI. 27[242]

Дорогой Федор Иванович,

Вот ссылка на Лютера: WA 10, III, S. 314, Z. 22–24 und S. 315, Z. 15 ff., Sermon von der Geburt Maria, 1522. Возражает Лютеру P. Canisius. De Maria virginitate incomparabili etc., Ingolstadii, 1577, lib. I, cap. 11, p. 73–80.

В прошлый раз я Вам дал письмо Чижевского с выпиской из Сковороды.[243] Вы обещали мне проверить ссылку по изданию Багалея[244]

[240] *Василий Васильевич Зеньковский* (1881–1962) – философ, богослов, историк и литературовед. Профессор Православного богословского института в Париже (1926–1962), где преподавал историю философии и религии, психологию и апологетику. В 1942 году принял сан священника под именем о. Василий. Председатель Русского Студенческого Христианского Движения, декан Богословского института (1944–1947, 1949–1962), доктор церковных наук (1948). В архиве Ф. Либа сохранилось 6 писем Зеньковского за 1931–1934 годы. В 1934 году он опубликовал в журнале «Восток и Запад» статью «Дух утопии в русской мысли»: *V. V. Zen'kovskij*. Der Geist der Utopie im russischen Denken // Orient und Occident, 1934, № 16. S. 23–31.

[241] *Владимир Александрович Кожевников* (1852–1917) – философ, историк, поэт, последователь и издатель сочинений Н. Ф. Федорова.

[242] Db 13, 1.

[243] Д. И. Чижевский был признанным специалистом по творчеству Г. С. Сковороды (1722–1794). Его перу принадлежит несколько статей о философии Сковороды, а также две монографии: «Филосо-

Mit herzlichsten Grüssen
Ihr[245] G. Florovsky

31.

Cuddesdon College, Oxsford
1936 August the 11th[246]

Дорогой Федор Иванович,

В последние дни перед своим отъездом я никак не смог побывать у Вас. Ваши книги (3 тома Hazard)[247] приготовлены для Вас у меня дома. Ксения Ивановна остается в Париже до конца этого месяца и затем приедет сюда тоже. Напишите ей, как поступить с Вашими книгами. Книга Koch'a[248] пришла уже после моего отъезда. Только что вышел английский перевод «О началах» с хорошими примечаниями. Мне хотелось бы написать о новых книгах об Оригене (Völker,[249] Koch, 2 книги Cadion, англ<ийский> перевод

фия Г. С. Сковороды», написанная на украинском языке и изданная в 1934 году в Варшаве, и «Сковорода: поэт, мыслитель, мистик», написанная на немецком языке примерно в то же время что и украинская монография, но вышедшая только в 1974 году в Мюнхене. В архиве Ф. Либа сохранилась рукопись первого немецкого варианта этой книги.

[244] Сочинения Григория Саввича Сковороды, собранные и редактированные проф. *Д. И. Багалеем*. Юбилейное издание (1794–1894) / 7-й том Сборника Харьковского историко-филологического общества. Харьков, 1894.

[245] С самыми сердечными приветами, Ваш (нем.).

[246] Аа 329, 29.

[247] *P. Hazard*: La crise de la conscience européenne: 1680–1715. 3 Bde. Paris, 1935.

[248] *H. Koch*: Pronoia und Paideusis: Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus. Berlin — Leipzig, 1932.

[249] *W. Völker*: Das Vollkommenheitsideal des Origenes. Eine Untersuchung zur Geschichte der Frömmigkeit und zu den Anfängen christlicher Mystik. Tübingen, 1931.

и т. д.), но боюсь, что для OrO[250] это будет слишком специально. Можно, конечно, ограничиться краткой заметкой, но не будет ли это слишком поверхностно и бессодержательно? Не приобрели Вы новую книгу G. Bardy о Лукиане Антиох<ийском> (ed. G. Beauchesne, только что вышла).[251] Если да, о ней можно было бы написать вместе с книгой Loofs'a,[252] об антиох<ийской> традиции вообще. Боюсь, что только в сентябре я смогу взяться за работу. В августе у меня слишком много лекций и нигде я не буду жить достаточно долго. Отсюда я уезжаю сегодня днем в Кембридж, где останусь дней 10. Туда напишите непременно: Westcott House, Cambridge. Весь сентябрь я расчитываю провести в деревне, около Оксфорда, у одного моего англ<ийского> друга, вместе с Ксенией Ивановной. Адрес свой своевременно сообщу. Здесь пробыл неделю, прочел четыре лекции о Православной Церкви. Колледж за городом, масса зелени. Немножко отдыхаю от трудного года. В Париже не буду раньше октября. М<ожет> б<ыть>, и на октябрь здесь останусь... Как Ваша книга о Вейгеле и Парацельсе.[253] Она меня очень интересует. Зимой я расчитываю заняться серьезно эллиниз-

[250] Аббревиатура журнала «Orient und Occident».

[251] Указанного издания в библиотеке Либа нет.

[252] См. примеч. 71.

[253] С 20-х годов Ф. Либ занимался историей немецкой мистики и ее влиянием в России. В частности, изучая русские масонские переводы произведений последователя Т. Парацельса, саксонского мистика, пастора из Чопау Валентина Вайгеля (1533–1588), он решил вопрос об авторе получивших широкое распространение в России псевдовайгелевских произведений: им оказался преемник Вайгеля в Чопау, пастор Бенедикт Бидерман (1545–1621). В 1936 году Либ полностью посвятил себя антифашистской пропаганде и публикация результатов его исследований о немецкой мистике стала возможной только в 1962 году. См.: *F. Lieb.* Valentin Weigels Kommentar zur Schöpfungsgeschichte. Zürich, 1962, а также рецензию на эту книгу Д. И. Чижевского (Новый Журнал, 1965, № 80, с. 291–292).

мом... Надеюсь, Вы получили книги, для Вас оставленные на rue de l'Eperon?..

Пишу на кламарский адрес, т<ак> к<ак> не знаю другого.[254]

Буду очень рад, если напишете.

Herzlichste Grüsse für Ihre Familie[255]

Yours affectionately[256]

George Florovsky

32.

1937. VII. 20[257]

Дорогой Федор Иванович,

Сердечный привет из Англии, где я уже почти месяц и где я должен пробыть до начала октября. Как Вы знаете, в августе я буду на Faith and Order Conference[258] в Edinburgh, от 2 до 18. А в конце сентября я должен буду снова поехать в Шотландию, в St. Andrews, по случаю присуждения мне докторской степени, D. D., honoris causa. Насколько я слышал, там должен быть и Karl Barth, и предполагается собрание, на котором речи должны произнести Barth, я и Dr. Aulen (из Швеции), который тоже получил D. D. honoris causa. Не соберетесь ли и Вы в St. Andrews? Если да, напишите мне поскорее.

Простите, что пишу по-русски, но по-английски для Вас не было бы легче...

[254] 13 июня 1936 года Ф. Либ назначается экстра-ординарным профессором догматики и истории богословия Базельского университета (со специализацией на истории восточной церкви), но начинает преподавать там с 1937 года.

[255] Самые сердечные приветы Вашей семье (нем.).

[256] Нежно любящий Вас (англ.).

[257] Аа 329, 30.

[258] На конференции по вопросам Веры и устройства (англ.), проходившей в Эдинбурге.

Ксения Ивановна на все лето в Болгарии у моей сестры, на берегу Черного моря, в Варне...

Больше отдыхаю, но приходится читать лекции и проповедовать в англ<ийских> церквах.

Получили ли Вы мою книгу[259] и что скажете о ней? Не напишите ли где-н<и>б<удь> рецензию. Очень хотелось бы знать Ваше мнение о ней.

Мне всегда можно писать по адресу: c /o Dr. N. Zernov,[260] Annandale, North End Rd., Golders Green, London, N. W. II, — а между 1 и 8 августа мой адрес будет: Cowan House, George Square, Edinburgh, 8, Scotland.

Meine herzlichste<n> Grüsse für Frau Lieb und Kinder.

Yours affectionately[261]

Georges Florovsky, D. D.

St. Zankow получил D. D. hon<oris> causa в Оксфорде (вместе с E. Brunner). Я его еще не видел и в Оксфорде не был.

33.

chez Mr. G. de Plançon
12, Cours de Rive, Genève
14. X. 1939[262]

Дорогой Федор Иванович,

Пишу Вам из Женевы. В августе мы приехали вдвоем в Clarens на Continuation Commitee of Faith and Order,[263]

[259] Речь идет о «Путях русского богословия».

[260] *Николай Михайлович Зернов* (1898–1980) — историк, богослов, популяризатор православия в англо-саксонском мире, редактор журнала «Вестник РСХД» (1925–1929), секретарь РСХД (1925–1932), секретарь англо-русского содружества св. Сергия и св. Албания (1934–1947), лектор Оксфордского университета (1947–1966).

[261] Мои самые сердечные приветы госпоже Либ и детям. Нежно любящий Вас (нем., англ.).

[262] Аа 329, 31.

[263] Постоянная комиссия (исполнительный комитет) по вопросам

и с тех пор все время в Швейцарии. Приходится искать нового места, т<ак> к<ак> Богословский Институт не функционирует и с 1 января прекратится жалованье. Предполагаю ехать в Белград, где, по-видимому, могу сразу получить кое-что, уроки в гимназии (русской). Мы оказались здесь случайно, поэтому без всяких вещей, а из Парижа получить теперь очень трудно. Пока в ожидании сербской визы продолжаю работать здесь, но, к сожалению, в Унив<ерситетской> библиотеке очень слаб богословский отдел. Я заканчиваю по-английски книгу In ligno Crucis, Patristic doctrine of Atonement,[264] и мне нужно было бы очень нек<оторые> книги для работы. Не смогли ли бы Вы мне кое-что прислать из Вашей библиотеки. Я надеюсь, что Вы еще не забыли русского языка, поскольку для меня очень трудно писать по-немецки. Был бы Вам очень благодарен, если бы было возможно прислать мне в Женеву некоторые книги из Вашей библиотеки. А именно:[265]

1. Оксиюк, Эсхатология Григория Нисского.[266]

2. Епифанович. Максим Исповедник.[267]

3. Иннокентий. Посл<едние> дни земной жизни Иисуса Христа.[268]

4. Один выпуск из исследований Кирш-Эрхардта о «Cur Deus homo?»[269] Не могу вспомнить автора, что-то вроде Шиндлера? Совсем новый, 1937 или 1938 года. Может быть,

«Веры и устройства» (англ.) в международном экуменическом движении, членом которой в течение трех десятилетий был Г. В. Флоровский.

[264] О смерти крестной. Свято-отеческая доктрина искупления (лат., англ.).

[265] В оригинале слова «Я надеюсь<...>. А именно:» написаны Флоровским по-немецки.

[266] *М. Ф. Оксиюк.* Эсхатология св. Григория Нисского. 1914.

[267] *С. Л. Епифанович.* Преп. Максим Исповедник и византийское богословие. К., 1915.

[268] *Иннокентий.* Последние дни земной жизни Господа нашего Иисуса Христа. СПб., 1857.

[269] «Почему Бог стал человеком?» (лат.).

он есть в Базеле<в> университетской библиотеке. Для меня очень важно.

5. А также все, что у Вас есть об Оригене, особенно такие новые работы, как Лиске[270] и Молланд.[271]

6. Benz. Todesproblem im Stoizismus (очень важно).[272]

7. Булгаков. Агнец Божий.[273]

К сожалению, ехать в Базель очень сложно и дорого. С удовольствием хотел бы снова поприветствовать Вас. Мы, может быть, останемся здесь, в Женеве, еще на несколько недель. Госпожа Флоровская вместе со мной. Мои самые лучшие приветы госпоже Либ и всей семье, а также друзьям, Карлу Барту, К. Л. Шмидту и Вашему шурину проф. Штелину,[274] которого я видел в Кларенсе.

Книги будут очень ценны для меня. Нельзя ли будет получить также статью о воплощении из «Слов<аря> катол<ического> богосл<овия>». Моя английская книга должна быть сразу же отправлена к моему «Publisher».[275]

Ваш всегда Георгий Флоровский.

Отец Кассиан[276] — на Святой Горе, господин Б. Сове — в Финляндии, проф. Афанасьев здесь, в Женеве. Все остальные — в Париже.[277]

[270] *A. Lieske.* Die Theologie der Logosmystik bei Origenes. Münster, 1938.

[271] *E. Molland.* The conception of the gospel in the Alexandrian theology. Oslo, 1938. В оригинале слова «Один выпуск<...> Молланда» написаны Флоровским по-немецки.

[272] *E. Benz.* Das Todesproblem in der stoischen Philosophie. Stuttgart, 1929. В оригинале слова «очень важно» написаны Флоровским по-немецки.

[273] *Прот. С. Булгаков.* Агнец Божий. О богочеловечестве. Часть I. Париж, 1933.

[274] *Эрнст Штелин* (1889–1980) — пастор, шурин Ф. Либа.

[275] Издатель (англ.).

[276] См. примеч. 19.

[277] В оригинале слова «К сожалению<...> в Париже» написаны Флоровским на немецком, французском и английском языках.

34.

Dr. Georges Florovsky
537 West 121 Street
New York 27, N.Y.
Professor Dr. Fritz Lieb
Aeschenstrasse 25
Basel
SWITZERLAND
<14. VII. 1954>[278]

Дорогой Федор Иванович!

Спасибо за Ваше письмо. Ожидаю с интересом Вашу рецензию на Бенца.[279] Дмитрия Ивановича[280] я давно не видал, в этом году он вовсе не приезжал в Нью-Йорк, а мне не удалось съездить в Кембридж.

Относительно книг: я буду благодарен, если Вы закажете для меня

Winter: Russland u<nd> die Slawischen Voelker.[281]

[278] Аа 329, 33. Машинописное письмо. Датировка — по почтовому штемпелю на конверте.

[279] *F. Lieb*: Ernst Benz. Die Ostkirche im Lichte der protestantischen Geschichtsschreibung von der Reformation bis zur Gegenwart. Freiburg / München,1952 // Zeitschrift für Kirchengeschichte, 1953–1954, 4. Folge III. Bd. 65, Heft I /II. S. 190–198. *Эрнст Бенц* (1907–1978) — немецкий теолог, историк церкви, немецкой мистики и православия, интересовавшийся философией и германославикой, автор книг «Восточная церковь в свете протестантской историографии от Реформации до современности» (1952), «Дух и жизнь восточной церкви» (1957), «Описание христианства» (1975). С 1931 года — приват-доцент в Галле, с 1935 года — экстра-ординариус, а с 1937 года — ординариус теологии в Марбурге, с 1945 года — первый послевоенный декан теологического факультета Марбургского университета.

[280] См. примеч. 192. Д. И. Чижевский был в это время лектором славистики в Гарвардском университете (1949–1956), регулярно виделся и постоянно переписывался с Флоровским.

[281] *E. Winter*. Russland und die Slawischen Völker in der Diplomatie des Vatikans 1878–1903. Berlin, 1950.

Balthasar: Theologie der Geschichte.[282]

also — Karl Rose: Die Predigt der Russisch-Orthodoxen Kirche. Wesen-Gestalt-Geschichte. Berlin 1952. Evangelische Verlagsanstalt.

Книги Кульмана о «Традиции»[283] я еще не видел, но очень хочу ее получить. Остальные книги я уже имею.

Знаете ли Вы следующие книги, которые могут Вас заинтересовать:

Max M. Laserson: The American Impact on Russia, Diplomatic and Ideological, 1784–1917; Macmillan 1950, $ 5:00.

Hans Kohn: Panslavism: Its History and Ideology, University of Notre Dame, 19<53>.

В конце этой недели я уезжаю в Эванстон: сперва читать в летнем семестре курс о Православии в<Northwestern University>,[284] а потом участвовать в экуменических съездах.

По-видимому, издание «Путей Русского Богословия» по-английски наладилось, и книга выйдет будущей весной.

Сердечный привет

Сердечно преданный Г. Флоровский

[282] К сожалению, упоминаемое Флоровским первое издание названной книги ни в одной доступной нам библиотеке найти не удалось. В Базельской университетской библиотеке имеется, однако, ее второе издание: *H. U. von Balthasar.* Theologie der Geschichte. Ein Grundriss. Einsiedeln, 1959.

[283] Установить выходные данные книги Кульмана о «Традиции», к сожалению, не удалось.

[284] Пропуск в русском автографе слов, которые, вероятно, должны были быть допечатаны латинским шрифтом (ср. письмо Флоровского к Либу от 31 июля 1954 года).

35.

Перевод

Dr. Georges Florovsky
537 West 121 Street
New York 27, N.Y.
U.S.A.
Professor Dr. Fritz Lieb
Betham Road 6
Greenford (Middlessex)
ENGLAND
Evanston, Illinois
31. VII. 1954[285]

Дорогой Федор Иванович!

Ваше письмо я получил только сегодня, так как мы находимся с моей женой здесь с 21 июня: я читал лекции в Northwestern University, о восточной традиции в христианстве

[285] Aa 329, 32.

Автограф письма на смеси русского, немецкого и английского языков с сохранением грамматики и стилистики Флоровского:

«Дорогой Федор Иванович!

Ich habe Ihren Brief nur heute bekommen, da seit 21. Juni wir sind hier mit meiner Frau: Ich habe Vorlesungen in der Northwestern University gehalten, ueber die Oestliche Tradition in Christenthum (Sommer semester). Jetzt sind wir frei, aber es ist besser<,> hier<zu> bleiben bis an 6. August die ganze Reihe von Oecumenischen Sitzungen beginnt. Now, I am continuing in Englisch, wath is easer for me, and you, in any case, will find somebody to decipher my English, if it is a bit obscure. I already ordered, the book on Hamman. When it arrives, it will be forwarded to you in Basle. I shall order Kohn's Panslavismus, when I return to New York, at the present our Union Seminary Bookstore is closed for vacation. Thank you so much for the books you had ordered for me.

Next year, in addition to my teaching at St. Vladimir's Seminary and Columbia University, I shall have to teach a course on the Eastern Church History at Boston University, as a "Visiting Professor", to replace a man who is having his "Sabbatical". It will mean a regular weekly travel to Boston and will give me an opportunity of using the Harvard University

(летний семестр). Сейчас мы свободны, но лучше остаться здесь до 6 августа, когда начнется целый ряд экуменических съездов.

А теперь я продолжу по-английски, что для меня проще, а Вы, во всяком случае, найдете кого-нибудь, кто сможет расшифровать мой английский, если он окажется не совсем ясным.

Я уже заказал книгу о Гамане. Когда она придет, то будет направлена к Вам в Базель. Панславизм Кона я закажу, вернувшись в Нью-Йорк, сейчас книжный магазин нашей объединенной семинарии закрыт в связи с каникулами.

Большое спасибо за книги, которые Вы для меня заказали.

В следующем году, дополнительно к занятиям в Св. Владимирской семинарии и Колумбийском университете, я должен буду также вести курс по истории восточной церкви в Бостонском университете в качестве «гостевого профессора», заменяя одного человека, у которого будет «научный отпуск».

Library, which is very rich in Slavic things. I hope to prepare my lectures for publication: there is no book, at least in English (and Russian), which gives a comprehensive survey of history, teaching, and spirituality of the Eastern Orthodox Church. And there is a growing interest in this area, partly under the influence of the Ecumenical Movement.

I also hope to complete the English version of the "Puti Russ. Bogoslovia" this year.

I presume, you already have "A History of the Ecumenical Movement", ed. by R. Routh and Stephen Neill. My chapter was terribly compressed, but I hope to find a publisher for a larger book on the same topic, with all necessary references and foot-notes.

I shall find room in our Quarterly for any material you would supply.

Do you receive our Quarterly regularly? We just completed our second year.

It was very nice to learn that you are in England.

Mrs Florovsky returns to New York on August 6, but I shall have to stay here till September 7 — there will be after the great Assembly an important meeting of the Faith and Order Commission.

Mit herzlichsten Gruessen von meiner Frau and "meiself"

Immer Ihr G. Florovsky».

Это будет связано с регулярными еженедельными поездками в Бостон и предоставит мне возможность использования Гарвардской университетской библиотеки, славистические фонды которой весьма богаты. Надеюсь обработать свои лекции для публикации: по крайней мере на английском (и русском языке) нет книги, которая давала бы исчерпывающий обзор истории, учения и духовности Восточной православной церкви. При этом, отчасти под влиянием экуменического движения, существует возрастающий интерес к этой области.

Надеюсь также завершить в этом году английскую версию «Путей русс<кого> богословия».[286]

Полагаю, у Вас уже есть «История экуменического движения», изд<анная> Р. Рут<sic!> и Стефаном Найлом. Моя глава[287] оказалась страшно сжатой, но я надеюсь найти издателя для более обширной книги на ту же тему со всеми необходимыми ссылками и примечаниями.

В нашем Ежеквартальнике[288] я нашел бы место для любого материала, который бы Вы дали.

Регулярно ли Вы получаете наш Ежеквартальник? Мы только что завершили свой второй год.

Было очень приятно узнать, что Вы в Англии.

Госп. Флоровская возвращается в Нью-Йорк 6 августа, а я должен буду остаться здесь до 7 сентября — после большой ассамблеи состоится важный съезд комиссии по вопросам Веры и устройства.

С сердечными приветами от моей жены и «myself».[289]

Всегда Ваш Г. Флоровский

[286] Это намерение не было осуществлено.

[287] *G. Florovsky.* The Orthodox Churches and the Ecumenical Movement Prior to 1910 // A History of the Ecumenical Movement, 1517–1948. Ed. by Ruth Rouse and Stephen Charles Neill. London, Philadelphia (Penn), 1954. P. 169–215.

[288] Имеется в виду «St. Vladimir's Seminary Quarterly», журнал Св. Владимирской семинарии, редактировавшийся о. Георгием с 1952 по 1956 год. Работы Ф. Либа в этом журнале не выходили.

[289] Меня (англ.).

К предыстории возвращения Г. В. Флоровского из Праги на Запад: Д. Лаури. Письмо Ф. Либу (1945)

Перевод[290]

THE INTERNATIONAL COMMITTEE OF YOUNG MEN'S CHRISTIAN ASSOCIATIONS OF THE UNITED STATES OF AMERICA AND CANADA
UNION CHRÉTIENNE DE JEUNES GENS
SERVICE SPECIAL EN EUROPE
LES DIRECTEURS:
PAUL B. ANDERSON,
DONALD A. LOWRIE
29. RUE SAINT-DIDIER
PARIS (16) FRANCE
Paris, September 12, 1945
Dr. Fritz Lieb,
Aescherstrasse 25,
Bâle.

Мой дорогой д-р Либ,

В прилагаемой копии письма профессора Флоровского он представляет свою ситуацию весьма смягченно. Я только

[290] Aa 850, 2. Машинописные письмо и приложение. Автографы:
«My dear Dr. Lieb,
In the attached copy of a letter from Professor Florovsky he puts his case very mildly. I have just visited him in Prague and am gravely concerned for his situation. Being a refugee is not pleasant, any way, but being a white Russian refugee in a country still occupied by the Red Army is really terrible. Many white Russians have been arrested and have disappeared. Father Isaac of the Prague parish is among these, and it has just been learned that he has been tried in Lwow and sentenced to ten years hard labour. Thus Professor Florovsky is living in constant anxiety, which is difficult for friends abroad to imagine. Florovsky's material condition is almost hopeless, as well. By good fortune he and Madame Florovsky

что посетил его в Праге и очень обеспокоен его положением. Быть беженцем в любом случае неприятно, но быть «белым» русским в стране, все еще оккупированной Красной Арми-

found the flat of one of their friends vacant when they returned to Prague some months ago, after fleeing from Belgrade to Southern Germany. Even their entry into Czechoslovakia was not entirely legal, which adds to their apprehension. As Professor Florovsky says, the chances of earning any sort of living in Czechoslovakia are practically nil, and there seems really to be no way out unless his friends can secure permission for his removal to another country. This is essential both to escape from the present environment and to have some possibility of making a living. In view of his high academic qualifications and his long connection with England it would appear most desirable that something be done to enable him to go there. About two months ago he made a formal application at the British Consulate in Prague for a visa to Great Britain. At Florovsky's request I am sending this letter to a few of his friends in the earnest hope that some way may be found to save this eminent scholar. I should add that a study of the situation in France indicates that there is almost as little chance for Professor Florovsky to earn a livelihood here, as in Czechoslovakia. There is no vacancy at present in the Theological Institute and none even in Orthodox parishes with their pitifully small salaries.

Professor Florovsky's address is Bučkova 27, Bubenec̆, Prague. I may add that it would be perhaps more prudent to communicate with him through diplomatic channels than by the open post. I am at your disposal for any other information I can give you in this connection.

Yours very sincerely, Donald A. Lowrie

From a letter of Prof. George Florovsky, Prague, August 12, 1945:

...It to a grout satisfaction to feel again is touch with one with whom one had worked for years. And you will easily understand to what extent I am anxious to go back to the work, literary, scholarly and oecumenical wich has been interrupted by the war. It is true, I was not quite idle all these years, but rather on a pastoral then on an academical line, being chaplain to two big schools. But this activity also has been broken and all my young flock dispersed. Here in Prague my position is quite indefinite and unstable, or better to say I have no position whatever, and what is still worse, there is no chance of finding anything. No official position is available for a foreigner like me private lessons are scarce, and the economic possibilities of a Russian parish are precarious. We live here more or less on charity. It is a sufficient reason, I expect, to urge for return to the West. Of course,

ей, действительно ужасно. Многие «белые» русские были арестованы и пропали. Среди них отец Исаак из прихода в Праге, и только что стало известно, что он был осужден во Львове, получив десять лет строгого режима. Таким образом, профессор Флоровский живет в постоянном страхе, который трудно себе представить его друзьям за границей.

Материальное положение Флоровского почти столь же безнадежно. По счастливой случайности, вернувшись не-

I don't pretend to any" position", but would be happy with any work which could secure us both a most modest existence. The point is that I cannot imagine how we can really go on.

In the spring 1940, the manuscript of my English book: In ligua Crucis, Patristic doctrine of the Atonement was vorwarded to my publisher, Messrs. James Clark & Co., and Mr. Anderson sent them on my behalf £ 40 for the expenses (grant or the University of London). I have not hoard anything on this matter since. Are the publishers still existing? Is the manuscript kept? Is there any chance for publication? The second copy of the revised text remained in the hands of Denzil Patrica — is it now available? I have a copy myself but it is incomplete and not revised. I have some new additions to make, but the chief thing is of course to secure the publication. I am most interested in the renewal of publications in Paris, here we cannot do anything, even sell books of most neutral character, published earlier. Is there any chance of having some new books sent here? At the moment I am revising my "Russian Theology" — "for the second edition", — there are many Addenda et Corrigenda, — and also I read for different purposes. I would like now to start writing new volumes of my Patristics (The Early Age and the Latin Theology of IV–V cent.), perhaps this subject would be more popular under the circumstances. The chief point is to secure our return to Paris or to any other place in the West where it would be possible to exercise some useful activity. I have to add that we are still in possession of our old Nansen passports delivered by the Paris" prefecture de Police" just on the eve of the war. My No. is AS 27792, delivered for one year on the 21st of June 1939, — Mrs. Florovsky's No. is AS 27793, the same date. We have our old Cartes d'Identité of Paris, We have lived there from 1926 to 1939. We would like to have news of our English friends. I expect, Mr. Anderson hears something of Dobbie Bateman and Ivan Young. I would like also to know what happened to the family Carpenter (Vicar of Walsall). Our best wishes to all friends in Paris and England.<G. Florovsky>».

сколько месяцев назад в Прагу после бегства из Белграда в Южную Германию, он и его жена нашли свободной квартиру одного из своих друзей. Даже их въезд в Чехословакию был не совсем легален, что также усугубляет их опасения. Как говорит профессор Флоровский, его шансы на получение какого-либо рода средств к существованию в Чехословакии практически равны нулю, и, по-видимому, действительно нет никакого иного выхода, кроме того, чтобы его друзья добились для него разрешения на выезд в другую страну.

Это важно как для того, чтобы вырваться из нынешнего окружения, так и с точки зрения получения хоть какой-то возможности добывания средств к существованию. Принимая во внимание его высокую академическую квалификацию и его продолжительную связь с Англией, было бы весьма желательно сделать для него возможным переезд туда. Около двух месяцев назад он подал в британское консульство в Праге формальное заявление на получение визы в Великобританию.

По желанию Флоровского, я посылаю это письмо некоторым из его друзей с искренней надеждой, что будет найден какой-то выход для спасения этого выдающегося ученого. Должен еще добавить, что изучение ситуации во Франции дает повод предполагать, что там для профессора Флоровского существует едва ли не так же мало шансов заработка средств к существованию, как и в Чехословакии. В настоящее время нет никаких вакантных мест ни в Богословском Институте, ни в одном из православных приходов с их ничтожно низкими окладами.

Адрес профессора Флоровского: Bučkova 27, Bubeneč, Prague. Добавлю еще, что было бы более уместно общаться с ним по дипломатическим каналам, чем открытой почтой. Остаюсь к Вашим услугам для дальнейшей информации, которую смогу Вам дать в этой связи

Искренне Ваш, Дональд А. Лаури.

Из письма проф. Георгия Флоровского,
Прага, 12 августа 1945 года:

...С чувством великого удовлетворения вновь вступаю в контакт с теми, с кем сотрудничал когда-то вместе в течение многих лет. Вы легко поймете, с каким страстным желанием я возвращаюсь к литературной, научной и экуменической работе, прерванной войной. Правда, в течение всех этих лет я не совсем бездействовал, но больше в пастырском, чем академическом отношении, будучи священником двух больших школ. Здесь, в Праге, мое положение совершенно неопределенно и непрочно или, лучше сказать, у меня вообще нет какого бы то ни было положения и, что еще хуже: нет никакой возможности что-либо найти. Никакой официальной должности мне, как иностранцу, получить нельзя, спрос на частные уроки ограничен, а материальные возможности русского прихода сомнительны. Мы живем здесь более или менее подаянием. Я надеюсь, что это достаточное основание для стремления вернуться на Запад. Конечно, я не претендую ни на какое «положение», но был бы счастлив какой бы то ни было деятельности, обеспечивающей нам обоим самое скромное существование. Словом, я не имею представления, как нам действительно жить дальше.

Весной 1940 года, я сдал своему издателю господину Джеймсу Кларку & Co манускрипт своей английской книги: In ligno Crucis. Patristic doctrine of the Atonement,[291] а господин Андерсон послал ему от моего имени 40 ф<унтов> на расходы (дотация Лондонского университета). С тех пор я в этой связи ничего больше не слышал. Существует ли еще это издательство? Сохранился ли манускрипт? Есть ли хоть какая-то перспектива для публикации? Второй экземпляр переработанного текста остался в руках Denzil Patrica — доступен ли он

[291] О смерти крестной. Свято-отеческая доктрина искупления (лат., англ.). В копии письма, посланной Д. А. Лаури Ф. Либу латинская часть названия была ошибочно обозначена как «In ligua Crucis».

сейчас? У меня у самого есть копия, но она неполная и не переработанная. Мне следовало бы сделать некоторые новые дополнения, но главное, конечно, — обеспечить публикацию.

Я очень заинтересован в возобновлении публикаций в Париже, здесь ничего сделать нельзя, даже продать книги весьма нейтрального характера, опубликованные ранее. Нет ли хоть какого-то шанса послать мне сюда несколько новых книг? В настоящий момент я перерабатываю свое «Русское богословие» — «для второго издания» — есть много дополнений и исправлений, кроме того, я читаю для различных проектов. Охотно начал бы сейчас писать новые тома своей Патристики (Начальные века и западное богословие IV–V век<ов>), может быть, эта тема была бы при нынешних обстоятельствах более популярной.

Главное — это наше возвращение в Париж или куда-нибудь еще на Запад, где было бы возможным осуществление какой-то полезной деятельности. Должен добавить, что у нас все еще есть наши старые Нансеновские паспорта,[292] выданные парижской «prefecture de Police»[293] незадолго перед войной. Номер моего — AS 27792, выдан он на год 21-го июня 1939 года, — номер паспорта госпожи Флоровской — AS 27793, дата выдачи та же. У нас есть наши старые Cartes d'Identité[294] из Парижа, где мы проживали с 1926 по 1939 год.

Будем рады новостям от наших английских друзей. Полагаю, что господин Андерсон что-либо услышит от Дибби Бэтмен и Ивана Янга. Также охотно узнал бы, как сложилась жизнь у семейства Карпентьер (викарий of Walsall).

Наши наилучшие пожелания всем друзьям в Париже и Англии<Г. Флоровский>

[292] «Нансеновскими паспортами» назывались временные удостоверения личности для апатридов и беженцев, выдававшиеся Лигой наций по инициативе Фритьофа Нансена (1861–1930), норвежского исследователя Арктики и видного общественного деятеля.

[293] Префектура полиции (фр.).

[294] Идентификационные карты (фр.).

Критика

Татьяна Резвых

А. С. Глинка (Волжский). Собрание сочинений в трех книгах. Книга первая: 1900–1905. М., 2005. 928 с. (Исследования по истории русской мысли)

Вышел в свет первый том собрания сочинений А. С. Глинки-Волжского (1878–1940), до сих пор «известных в узких кругах исследователей русской мысли первой трети XX столетия» (От составителя. С. 9). В него вошли журнальные статьи и рецензии 1903–1905 гг. Редакторская и комментаторская работа Анны Резниченко будет завершена, когда и второй том (сборник «Из мира литературных исканий» 1906 г.) и третий, в который войдут работы 1906–1930-х гг. (в том числе переписка с В. В. Розановым, М. А. Новоселовым, С. Н. Дурылиным, П. А. Флоренским, автобиографические записки), выйдут из печати. Теперь широкий читатель сможет близко узнать еще одно имя, без которого представление о русском Серебряном веке было бы неполным.

Кроме филиации идей в культуре, воздействий и прочтений, существуют и те случаи, когда именно прочтение, восприятие может дать некой теории, идее новую жизнь, видит в ней то, что и сам автор не предполагал. Происходит обратное воздействие, встречная волна в культуре, обогащение того, что уже кристаллизовалось. Поздние работы Н. Ге, например, могут быть увидены в качестве предшественниц картин немецкого экспрессионизма, а не только иллюстра-

ций к толстовству. Гераклит, Сократ или Декарт неизбежно читаются совершенно иначе, чем до Ницше, а Кант стал настоящим символом в русской литературе XIX века.

По мере временного удаления от Серебряного века, его концепты, искания, споры парадоксальным образом лишь приближаются к нам. В этом отношении вклад А. С. Глинки в «вечную философию» трудно переоценить. В его работах самых первых лет XX века эскизно уже просматривается некоторые моменты того, что будет артикулировано в 1920–1930-е гг. Литературная критика Глинки не менее онтологична, чем блестящие очерки Розанова «о писательстве и писателях» или многостраничные трактаты Мережковского на ту же тему. Глинка неявно выбирает не образ мыслей Белинского и Михайловского, «сорок лет» стоявшего на защите интересов позитивизма, но как-то незаметно встает на почву кинувшихся «против стана», «тьмы тем» «нескольких смельчаков» (В. В. Розанов) — Страхова, Леонтьева, Достоевского, Розанова. Может быть, именно благодаря этому в литературных отголосках, отражениях глинковских статей зафиксировались ключевые моменты философской дискуссии ранних лет XX века, в которой родился идеализм.

В томе впервые опубликованы «Автобиографические записки» А. С. Глинки, обрывающиеся на 1905 годе. Розанов где-то написал, что все великое в русской культуре создано именно «не кончившими курс». Так и у Глинки: чтение «Спенсела и Бокля, Миля и Шопенгауэра, Шекспира и Достоевского» (С.728), изгнание из гимназии «за пьянство», на юридическом факультете «бастовал», в 1900 г. «ссылка на родину, под надзор полиции» (С.731). Но в русском мальчике шла духовная работа, и в 1902 г. вышли «Два очерка об Успенском и Достоевском». Благодаря приложенному к тексту А. С. Глинки «литотголоску» Ал. Гуковского на эти первые «Два очерка», мы убеждаемся, что и современники А. С. Глинки чувствовали его новаторство, внеположность традициям русской литкритики — во-первых, слишком «звавшим» к поискам конкретных социальных причин, а, во-вторых, далеким от логическо-

го, философского анализа. Для «стана» работы Глинки были переполнены «слишком широкими параллелями» (*Ал. Гуковский*. Границы анализа в литературной критике. С. 663–690).

Глинка встал в один ряд с теми, кого волновала не партийная принадлежность писателя, но мучила душа русской литературы, кто искал в ней ответов на главные вопросы эпохи, и не был «литературным критиком». «Постановка морального вопроса», «кто виноват», нравственная необходимость «пропасть» во имя чужого дела, во имя «печали не о своем горе»», «тяжба между народом и интеллигенцией», «моральная проблема и проблема богопознания стоит на очереди» — вот то, что волновало А. С. Глинку, из чего вырос настоящий философский дискурс. Можно согласиться с мнением Анны Резниченко, что, по крайней мере, важнейший вклад Глинки в наш культурный фонд — «необходимая кристаллизация образов и понятий русской философской культуры» (С. 9).

Почувствовав, что именно Достоевский и Глеб Успенский — два полюса русской литературы, он своим очерком уже наметил тот водораздел, что разлучит «позитивистов» и «идеалистов». Очерки Глинки — один из ключей, открывающих проблематику сборников «Проблемы идеализма» и «Вехи». «Любовь к ближнему» и «любовь к дальнему» (антитеза «малых» и «больших» дел), ценность личности, религиозный характер интеллигентского атеизма — вот некоторые из глинковских тем. В 1902–1903 гг. стан еще не окончательно разделился на враждующие: проблемы еще одни, *дело* «дорого «идеалистам» не менее, чем «позитивистам»» (С.328). Но в полемике с А. В. Луначарским о статье С. Н. Булгакова «Иван Карамазов как философский тип» уже видно рождение двух течений из одного и того же экономического материализма. «Марксизм» прибегает к своим любимым приемам — «толчкам, смешкам, уколам, подмигиваниям, посвистываниям, улюлюканиям»» (С.325), уже пишется черновик «Краткого курса», и «лицом к лицу» видно автору, что марксизма «роль сыграна, но игра, начатая им, продолжается в новом освещении» (С.365).

Однако очерки Глинки не исчерпываются кругом проблематики начала XX века. Глинка был одним из тех, кто открыл «влияние» Канта и неокантианства на Достоевского. Сейчас, через сто лет, размышления Глинки позволяют связать открытие Достоевского, что «все за все виноваты», с теодицеей в «Непостижимом» С. Л. Франка. В «Очерках о Чехове» неверие в идеалы, «фотографичное» изображение действительности, пессимистический идеализм Глинка почти гениально трактует не только как распознание опасности осуществления самого прекрасного идеала, но и как идею невсемогущества Бога; причем делает это в тех же терминах мистики «Света во тьме», что и С. Л. Франк в одноименной работе.

Творчество «двух полюсов» — Успенского и Достоевского — в качестве объектов исследования было взято Глинкой неслучайно, возможно, им был выбран словно бы некий ствол, обвиваясь вокруг которого, Глинка сформулировал собственную онтологическую позицию. Оказывается, многочисленные у Успенского образы «расколотых интеллигентов» укоренены в расколотость, раздвоенность самого бытия. Глинка — противник имманентизма, монизма сущего и должного, свойственного и ницшеанцам и марксистам. В русской литературе он усматривает диалектическое взаимодействие, даже антиномию идеала и его осуществления, норм и предметов, реального и действительного. Поэтому в работе «Два очерка об Успенском и Достоевском» Глинка призывает интеллигенцию не стремиться исполнить народную мечту (допустим, о «черном переделе»), но дополнить эту «зоологическую, лесную» правду народа сознательным культурным идеалом, цивилизацией. Он уже фиксирует, что шаг от народничества к ницшеанству был слишком легок, почти неизбежен, но и опасен. И дело не только в предчувствии тоталитаризма. Глинка немедленно обращает внимание на опасность антикультурного пафоса, воспевания утраченного первобытного состояния, природной святости Übermencsh'a. Те, кто ищут божественного идеала, ниспадают до животного состояния, кто «карабкается» по гор-

ным трансцендентным вершинам, вскоре падают в болото пантеизма.

Через год Глинка пишет очерки о Чехове, которым абсолютно точно дан заголовок «Конфликт идеала и действительности». В глазах Глинки Чехов далеко выходит за рамки певца «безвременья мрачного десятилетия», его пессимизм выворачивает, обнажает нутро пантеистического народнического мировоззрения, призывает поставить Бога вне природы. Идеал Царства Небесного неосуществим, творение Божие — действительность — сопротивляется идеалу. Так и в поэзии Надсона, рассказах Гаршина, по мысли Глинки, мы опять сталкиваемся с отсутствием уверенности в том, что «стихийный поток исторической жизни при энергичном вмешательстве усилий личной воли вынесет-таки, по крайней мере, в конце-то концов на желанный берег идеала» (С.280).

Спустя два года, в очерке «О реалистическом сборнике» Глинка исследует противоречия материалистического, или в его терминологии «пантеистического», мировоззрения как такового, которому он противопоставляет «реализм». Подлинной реальностью Глинки признает как раз идеал, не могущий вместиться в земные рамки, до конца не осуществимый. Он и зовет к осуществлению и поднимается над действительностью как ее совесть, как крест, внутренний смысл. Он не может быть дан наукой, возможности которой ограничены опытом. Наука и религия имеют разные объекты, им нечего делить, а потому борьба «стана» была направлена против вымышленных врагов. Действительность ограничена, она неспособна вместить идеал царства небесного, осуществить его людскими, земными ресурсами. Антиномию силы и слабости Бога, учение о гонимости «тайно могучего, в иррациональности психологических переживаний живого и действенного Бога, христианского Бога» (С.460) Глинка считает характерным признаком «русского мировоззрения». Стремление же марксистов преобразовать действительность сугубо человеческими методами приводит к пантеизму, растворению идеала в биологическом потоке жизни, наделе-

нию моральностью самой природы. Но в природе нет личности, есть только особи, бесконечные экземпляры одного вида. Высшее счастье вида оправдывает гибель отдельных представителей этого вида. Преодолевая пантеизм, Глинка приходит к обоснованию идеи Богочеловечества в противовес религии человекобожества.

Читая Глинку, понимаешь, как давно назрело расширение границ русской философии за рамки учебника В. В. Зеньковского, что подвиг Георгия Флоровского в области русского богословия нужно повторить для философии.

Не желая следовать традиции публиковать текст безо всякого аппарата, почти «репринтов», обрубающих контекстуальные концы, вырывающих тексты из естественной среды времени, людей, Анна Резниченко проделала серьезную работу. Поскольку именно «язык есть орган, образующий мысль», работа составителя состояла в том, чтобы донести до нас язык Глинки предельно бережно, дать возможность почувствовать нерв того времени уже через построение фразы, написание слова, путь и «неправильное» с точки зрения современной орфографии. Неизбежное застревание читательского взгляда на этих «неправильностях» принуждает прикоснуться к началу прошлого столетия, почувствовать его аромат уже в малом, индивидуальном. Отражения глинковских очерков в полемике служат той же цели — проникновения в эпоху Серебряного века. В комментарии также учтена особенность интерпретаций тем, «дежурных мест», пристрастий — ссылки почти всегда даются на те публикации, что выходили не позже 1905 года, за исключением необходимых биографических данных, источником которых послужил «Энциклопедический словарь Брокгауза и Эфрона».

Глинка, оказавшийся в точке культурного перелома, сумел ответить на вызов эпохи построением некой онтологической конструкции, с заложенной в нее вертикалью, идеей трансценденции, и укоренением ее в традиции русской литературы. Этим схождением литературы и философии замечательно его творчество, ждущее новых читателей и исследователей.

Владас Повилайтис

Т. Г. Щедрина. «Я пишу как эхо другого...»: Очерки интеллектуальной биографии Густава Шпета. М., 2004.

В предисловии к своей книге Т. Г. Щедрина определяет характерный для Шпета способ философствования как «целостное единство экзистенциальных устремлений и научно-философского профессионализма; западной логической культуры и удивительной, внешне неуловимой интонации русского философского опыта мышления» (С.9). Вся работа является попыткой сделать именно *интонацию* — понятие почти эфемерное — предметом респектабельного научного исследования. Ставя перед собой подобные задачи, исследователь всегда рискует: велика опасность выступить в роли невольного соавтора, *вчитывающего* в чужие сочинения свой собственный смысл. Однако, в случае успеха (а книга Татьяны Щедриной — успех), подобный подход становится исключительно интересным и плодотворным.

Обращаясь к архивным материалам, наполняя конкретным содержанием ключевое для всего исследование понятие динамичного коммуникативного контекста — *сферы разговора,* автор демонстрирует исключительную щепетильность и объективность. Как и обещано в предисловии, «в центре историко-философской интерпретации оказывается повседневный опыт общения русских философов», что становит-

ся возможным лишь на основании тщательнейших архивных исследований. В рамках своего исследования Т. Г. Щедрина определяет *разговор* как «контекстуальное поле, в котором приобретает внутреннюю форму предметный смысл слова-знака», обращая наше внимание на то, что «именно в контексте разговора Шпета и его современников, именно внутри реконструированной сферы их разговора только и может быть раскрыт полноценный смысл их философских текстов» (С.12–13). Путь, который выбирает исследователь для постижения философской позиции Шпета — путь соединения текста и контекста, путь синтеза, где автор соединяет «явную часть шпетовской позиции, выраженную в его опубликованном философском наследии и неявную, понимание которой становится возможным благодаря архивным материалам» (С.16).

При первом знакомстве работа оставляет ощущение многоголосья, досадной недоговоренности. Однако при дальнейшем размышлении становится очевидным, что попытки дать иную — *монологическую* — картину *диалогической* по своей сути сферы разговора были бы обречены на провал и противоречили заявленным методологическим принципам. Тем более, несмотря на кажущуюся дискретность, отдельные фрагменты работы занимают свои места в тексте вполне обоснованно: убедительным представляется разделение материала на четыре главы, каждая из которых объединяет частные сюжеты биографии Шпета. Можно сказать, что жизнь Шпета просматривается в нескольких принципиально различных, но дополняющих друг друга проекциях.

Такой подход заметен уже во введении, которое не столько предваряет последующий текст, сколько вводит нас в мир философии Шпета, уделяя особое внимание критике догматических ходов в интерпретации шпетовского наследия.

Первая глава («Жизненный мир Густава Шпета») решает сложную задачу: в зарисовках, в небольших штрихах к порт-

рету дать образ Шпета «не только в мире его философских идей, но и мире повседневности, в пространстве общения, в котором эти идеи рождались» (С.49). Идет ли речь о связях Шпета с издательством «Мусагет», о переписке с будущей женой, о дружбе с Балтрушайтисом, о дневниковых записях самого Шпета, либо разговор касается совсем других сюжетов — каждый из них становится неотъемлемой частью *одной* истории, *одного* рассказа. Автор не оценивает Шпета по-школярски просто и прямолинейно, указывая на оригинальность, отмечая недостатки... Здесь преследуется иная цель — не поставить диагноз философской системе, но увидеть ее генезис в неразрывной связи с интеллектуальной биографией мыслителя.

И лишь после этого происходит обращение автора к анализу творчества Шпета в рамках понимаемой традиционно философской проблематики. Мотив второй главы («Шпетовский образ "исторической философии": немецкое "ученичество" и "свое" слово») лаконичен: «философское "слово" Шпета — будто с немецкого себя переводит — явное продолжение европейской рационалистической традиции от Платона до Гегеля. Но вместе с тем, напряженность мысли, своеобразный "внутренний" разговор со своим "единственным" собеседником, звучащий в его произведениях, дневниках, письмах, позволяет усмотреть в шпетовском творчестве характерные черты типа *русского европейца,* мыслителя, верившего в европейское будущее философской культуры России» (С. 83–84). Хорошо прорисованный немецкий философский фон построений Шпета (здесь поминаются не только Гуссерль, но и Кант, Гегель, Шлейермахер, Гумбольдт и многие другие) дает возможность автору показать, что было в наследии философа действительно *своим словом*, не имевшим аналогов как на Западе, так и в России.

В третьей главе («Шпет в русской философской сфере разговора») наследие философа анализируется в контек-

сте развития отечественной мысли. Полемизируя с идеей об «одиночестве» Шпета в русской философии, отсутствии формально фиксируемой связи с русской мыслью, Т. Г. Щедрина на богатейшем архивном материале пытается доказать, что «общение Шпета с русской философской мыслью потому и живое, родное, что развивается не только внешне, “публично”, (в философских сочинениях, открыто), но присутствует в нем и внутренне (в письмах, дневниковых записях, т. е. в тех источниках, которые не предназначались для широкого круга читателей)» (С.160–161). По мнению автора *русское* как *самое близкое и родное* присутствовало у Шпета «как нечто само собою разумеющееся, и не требовало с его точки зрения интерпретации», парадоксальным образом оказываясь *невысказанным* (С. 161). Пушкин, Вл. Соловьев, Гершензон, Шестов — вот далеко не полный список «собеседников», связывающих Густава Шпета с отечественной культурной традицией.

Глава «Мир интерсубъективных смыслов культуры» завершает исследование Татьяны Щедриной. Высоко оценивая значение Шпета для формирования русской семиотики и структурализма, рассматривая сюжеты, связанные со становлением замысла «Очерков развития русской философии», представлениями Шпета о структурных элементах культуры, искусстве как виде знания, педагогике, автор утверждает, что «Шпет разработал своеобразную методологию, которая предполагала исследование культурного бытия в виде системы, в которой живет и развивается человек, занимающий в ней центральное место. И эта, герменевтическая (понимающая) по своей сути, методология соединяла в единое целое науку и творчество, предполагала их междисциплинарный синтез» (С. 270).

Самостоятельную историко-философскую ценность имеют материалы философского архива Густава Шпета (впервые опубликованы работы Шпета «Опыт популяризации философии Гегеля» (незаконченная рецензия на книгу

И. А. Ильина); «Рабочие заметки» к двум статьям Л. И. Шестова; развернутый план III тома и наброски IV тома «Истории как проблемы логики»; Глава из рукописи «[Язык и смысл. Ч. I.]»). Книга содержит уникальные фотографии из семейного архива философа. Бесспорно, перед нами высокопрофессиональная работа, которая заслуживает пристального внимания со стороны тех, кто хочет глубже понять не только идеи Густава Шпета, но и пути развития русской культуры в XX веке.

Николай Плотников

Г.Д. Гурвич. Философия и социология права: Избранные сочинения / Пер. М.В. Антонова, Л.В. Даниловой. СПб, 2004. 848 с.

Излагая французским читателям историю русской философии Александр Койре однажды заметил: «Русский философский язык формировался как калька немецких терминов – перевод их на французский вызывает немалые затруднения». Можно добавить, что перевод этих терминов с французского обратно на русский ставит читателя перед практически непреодолимыми трудностями. Особенный интерес и особенную сложность представляет эта проблема в отношении философской и социальной мысли, которая сформировалась в 1920-е годы на стыке русской, немецкой и французской традиций. Процесс освоения этого очага идейных импульсов, обогативших европейскую философию в первой половине XX века, становится возможным в сегодняшней России в основном благодаря переводам с французского трудов А. Койре, А. Кожева и др., сформировавших данный круг. Одним из наиболее ярких представителей этой идейной формации является и Георгий Давидович (Жорж) Гурвич (1894–1965), чьи главные теоретические произведения благодаря рецензируемой книге впервые становятся доступными русскому читателю.

Здесь, однако, нужно сразу сделать оговорку, касающуюся специфического для рецензируемой книги способа пред-

ставления мыслителя. Произведения Гурвича, собранные в ней, представляют собой только переводы с французского или английского. Напротив, весьма обширный пласт русского наследия мыслителя, за исключением простого упоминания трех его русских книг в библиографическом указателе, остается за пределами издания. Статьи Гурвича в парижском журнале «Современные Записки», активным сотрудником которого в 1920–1930-е годы он являлся, нигде даже не упоминаются на почти девятистах страницах издания (если не считать подстрочных примечаний самого Гурвича). Так что читателю представляется другой автор — Жорж Гурвич, «классик французской социологической мысли» (С. 9), к Георгию Давидовичу Гурвичу волей составителя и переводчика не имеющий никакого отношения.

Мы не склонны упрекать составителя книги за такой принцип подбора текстов. В конце концов, все основные теоретические произведения Гурвича действительно вышли по-французски, так что издание главных работ известного французского философа и социолога могло бы обойтись без упоминания русских «ювенилий», которые и сам Гурвич предпочитал даже не называть при характеристике своего «интеллектуального пути».[1] Но проблема как раз в том и состоит, каким языком должен говорить в настоящем издании Гурвич, возвращаясь в русскую языковую среду? Своим собственным или специально придуманным для него переводчиком? Ведь в том-то и заключается основной сюжет данной интеллектуальной истории, что терминологию своих концепций Гурвич, даже в большей степени, чем Кожев или Койре, вырабатывал в трех языках одновременно, оставляя в публикациях на разных языках следы своей терминологической работы.[2] И иг-

[1] Ср.: С. 835–841 (Перевод «Mon itinéraire intelectuel» как «Мой интеллектуальный дневник» является слишком вольным).

[2] Надо заметить, что помимо русских текстов составитель и переводчик не жалует и немецкие тексты Гурвича, не упоминая даже в библиографическом указателе многих его немецких статей.

норирование русского пласта терминологии в текстах Гурвича делает круг его идей для русского читателя неузнаваемым. Это касается, в первую очередь, основных трудов 1930-х гг. «Идея социального права», «Идея социального права и современность» и «Юридический опыт и плюралистическая философия права», вышедших по-французски, но предварявшихся серией немецких и русских статей о социальном праве и социализме. Для французского читателя Гурвич постоянно упоминал в этих работах немецкие эквиваленты вводимых им понятий, а в статьях того же времени в «Современных Записках» привлекал немецкие понятия для разъяснения соответствующих русских.

Возьмем один характерный пример. В главе «Социализм и собственность» из работы «Юридический опыт и плюралистическая философия права» Гурвич вводит понятие, которое в рецензируемом переводе фигурирует как «федералистическая (!!) собственность» (С. 439–443, 458 и др.). В оригинале стоит повсюду «propriété fédéraliste», что отсылает к соответствующему термину Прудона и призвано сделать понятными французскому читателю рассуждения Гурвича о природе собственности, которая не может быть отождествлена ни с индивидуальной, ни с коллективной собственностью. Здесь, разумеется, стоит и отсылка к немецкому термину — «Gesamteigentum», обсуждавшемуся немецким правоведом Отто фон Гирке в контексте определения форм собственности производственных «товариществ». (Более подробная история немецкого термина, возводимая к идеям философа Хр. Краузе, содержится в тех частях книги Гурвича «Идея социального права», которые составитель и переводчик счел неинтересным включать в настоящее издание.)

Какой термин был бы адекватен концепции Гурвича и делал бы ее более понятной, нежели неловкая калька с французского? Это нетрудно установить, посмотрев в статью «Социализм и собственность», напечатанную Гурвичем в «Современных записках» в 1928 г. (№ XXXVI. С. 346–382). Данная статья в значительной своей части слово в слово

совпадает с более поздним французским текстом, так что не может быть сомнений относительно источника терминологических нововведений Гурвича. И вот в этой статье мы встречаем совсем иной термин, для передачи которого были избраны понятия «propriété fédéraliste» и «Gesamteigentum», — а именно «*соборная собственность*».

Чтобы представить себе степень расхождения двух языков, на которых опубликован Гурвич по-русски, достаточно сравнить два фрагмента:

«Это прекрасно понимали и немецкие авторы, например Христиан Краузе, Аренс, Марло (Винкельбех [sic!]) и позже Гирке, которые применили идею этического органицизма при построении собственности. Все они разрабатывали в различных формах понятие «федералистическая собственность» (*Gesamteigentum* (нем.) — общая собственность. — *Прим. пер.*)[3], реформированной в самой своей сути внутренним путем, благодаря тому, что вещь передается сложным юридическим лицам, «органическим» составным единствам, в результате чего собственность принадлежит одновременно всей целостности и каждому члену в отдельности.» (С. 439 издания).

«Все мыслители, действительно последовательно применявшие этико-органическое воззрение к конструкции собственности, как Христиан Краузе, Аренс, Марло (Винкельблех) и в новейшее время Гирке... в разных формах развивали учение о *соборной собственности* (Gesamteigentum), преображаемой имманентным путем, благодаря закреплению за многосложными, соборными (органическими) субъектами, в которых собственность одновременно принадлежит и целому, и каждому сочлену в отдельности...» (Социализм и собственность // Современные Записки. Париж 1928. № XXXVI. С. 357).

Русский язык Гурвича — это, как нетрудно убедиться, язык идеалистической и религиозной философии начала XX века, уточненный и отрефлектированный в перспективе ев-

[3] Надо заметить, что и этот перевод с немецкого неточен, т. к. Гурвич как раз полемизирует с идеей общей или коллективной собственности, противопоставляя ей соборную или *совокупную* собственность.

ропейских философско-правовых дискуссий рубежа веков. Это язык, который не отрывается от своего истока, а напротив, стремится превратить соловьевские мифологемы в точные философско-юридические понятия.[4] На страницах «Современных Записок» этот язык вырабатывался и обсуждался не только Гурвичем, но и такими его единомышленниками и оппонентами, как С. И. Гессен и М. В. Вишняк, формируя поле дискуссии о правовом социализме (или, глядя из сегодняшнего дня, — социал-либерализме), в рамках которой сложились основы социальной теории Гурвича.

Следы этой дискуссии обнаруживаются в немецких и французских произведениях Гурвича на каждом шагу, причем не только в виде примечаний к тексту, но и в терминологическом каркасе и основных определениях его социологии права. И поэтому внимание к языку этой дискуссии предохранило бы и переводчика от неточностей и модернизаций.

К такого рода неточностям можно отнести и перевод основной дефиниции социального права как «автономного права всеединства» (droit autonome de communion). Здесь, несмотря на использование термина принадлежащего как раз русской философской дискуссии начала века, переводчик допускает чрезмерное перетолкование исходной мысли Гурвича. Причем, перетолкование, ориентирующееся не на контекст тогдашней дискуссии, а на эпидемическое распространение термина «всеединство» в постсоветской философской литературе. В специальном примечании (С. 198 сл.) переводчик обсуждает термин «communion», ставя ему в соответствие немецкий термин «All-Einheit» (впрочем, без указания примеров из текстов Гурвича) и передавая его как «всеединство». При этом он подчеркивает, что данный термин не имеет отношения к русской религиозной философии на-

[4] К сожалению, обширная немецкая статья Гурвича о Б. Н. Чичерине и Вл. Соловьеве как философах права (Philosophie und Recht, 1922) не упомянута в настоящем издании в библиографическом указателе работ Гурвича, хотя в тексте (С. 141 прим.) он ее даже цитирует.

чала XX в. (С. 199). Получается совершенная путаница: там, где Гурвич употребляет термин русской религиозной философии («соборность»), его в новом русском переводе заставляют использовать неудачную кальку с французского. А там, где он термин «всеединство» в своих русских текстах не употребляет, ему в новом переводе его навязывают, да еще и в значении, якобы не имеющем отношения к русской религиозной философии.

Но путаницы можно было бы избежать, т. к. уже из французского контекста употребления термина можно заключить, что Гурвич имеет в виду совсем другое. «Communion» обозначает не только некое предметное целое, объединяющее особым образом свои части (община, союз), но и «акт причастия» (причастность, соучастие), т. е. характер связи элементов целого. В определении Гурвича социальное право есть «le droit autonome de communion par lequel s'intègre d'une façon objective chaque totalité active, concrète et reelle incarnant une valeur positive...» (p. 11) (ср. также: «le droit autonome de communion, intégrant d'une façon objective chaque totalité active réelle, qui incarne une valeur positive extra-temporelle» (p. 15). Но здесь имеется в виду как раз тип связи элементов в рамках активной целостности. Перевод как «автономное право всеединства, с помощью которого происходит самоинтеграция всякой активной тотальности» (С. 51) просто непонятен (еще более непонятен перевод «объективное право всеединства, объективно интегрирующее в себя (??) всякую активную тотальность» [С. 55]), поскольку здесь одна предметная целостность интегрируется посредством другой. Если же обратиться к русским текстам Гурвича, в частности, к его полемике с М. Вишняком (Государство и социализм // Современные Записки. № XXV. 1925. С. 508–523), где опробуются формулировки идеи социального права, то можно заметить, что там идет речь вовсе не о «праве всеединства», а о «праве причастности» или «соучастия» (не случайно Гурвич рассматривает в качестве прототипа социального права, не только хозяйственные товарищества, но и церковные общины [ср.: Там же. С. 516–517]).

Тем самым дефиницию социального права можно было бы переформулировать, опираясь на русские тексты Гурвича, следующим образом: «автономное право соучастия, посредством которого объективно объединяется всякая активная, конкретная и реальная целостность, воплощающая позитивную ценность».[5]

В заключение отметим, что в переводе имеются также пропуски и ошибки, обнаруженные рецензентом всего лишь при выборочном сравнении с оригиналом нескольких абзацев. Во фразе: «... в моральном идеале, в созидающем Духе, состоящем из лиц и ценностей в себе» (С. 57) во-первых, пропущено определение Духа: «l'Esprit créateur *supra-conscient*» (творческий сверхсознательный Дух), а во-вторых, произведено удвоение субъектов: Дух, состоит из *лиц,* [*т. е.*] *ценностей в себе* (в оригинале стоит просто запятая), а не из лиц *и* ценностей в себе.

Столь же неверен и перевод фразы: «Право всеединства заставляет целое непосредственно участвовать в образующемся из него правоотношении, при этом не преобразуя целое в один из разобщенных субъектов права — частей данного целого» (С. 55)[6]. Здесь имеется в виду следующее: «Право соучастия позволяет целому непосредственно вступать в правоотношение, следующее из него, не превращая это «целое» в субъект права, отдельный от своих членов».

Все эти ошибки и неточности было бы нетрудно устра-

[5] Такой вариант перевода подтверждается и более поздними формулировками идеи социального права: «le Droit social est un droit d'intégration, les *droits sociaux* proclamés par les Déclarations doivent être les *droits de participation des groupes et des individus découlant de leur intégration dans des ensembles et garantissant le caractère démocratique de ces derniers*». (*G. Gurvitch.* La Déclaration des Droits sociaux. New York, 1944. P. 55–56) Как видно, здесь исчезает термин «communion», будучи заменен на «право интеграции» и «право соучастия».

[6] «Le droit de communion fait participer le tout d'une façon immédiate à la relation juridique qui en decoule, sans transformer ce 'tout' en un sujet disjoint de ses membres» (p. 11).

нить при дополнительном просмотре текста. То же относится и к прочим погрешностям подготовки издания. Ошибки и оговорки (Гурвич переехал в 1925 г. не в Германию [Предисловие. С. 12], а во Францию; он редактировал не в послевоенные годы [Предисловие. С. 12], а в предвоенные годы журнал «Archives de philosophie du droit et de sociologie juridique» [таково его полное название, вопреки записи на с. 12]) можно было бы исправить, если бы редактор-публикатор лишний раз справился в собственных же переводах и примечаниях, так как точные данные опубликованы на с. 836 и 845.

В библиографическом указателе не только много пропусков (не указаны, как выше отмечено, русские статьи в «Современных Записках» и немецкие статьи в журналах «Logos» и «Philosophie und Recht»), но и недосмотров: «Proudhon und die Gegenwart» — это статья, а не книга, а «Einheit der Fichteschen Philosophie» и «Personen- und Gemeinschaftswert in der Ethik Fichtes» — это не две книги, а лишь заголовок и подзаголовок одной книги.

Все эти проявления переводческой и издательской недобросовестности весьма портят впечатление от той весьма значительной работы, которая была проделана переводчиком для представления русскому читателю «классика французской социологической мысли» Жоржа Гурвича.

Теперь на очереди стоит задача представить читателю автора — Георгия Давидовича Гурвича, — которому «не только удалось выразить в своем труде некоторые характерные мотивы русской мысли, но и обогатить ими европейскую науку и даже французскую философскую и юридическую терминологию».[7]

[7] *С. И. Гессен* Идея социального права // Современные Записки № XLIX. 1932. С. 423.

Объявление

Репринтное переиздание журнала «Логос» (1910–1914, 1925)

Издательский дом «Территория будущего» в рамках проекта «Университетская библиотека Александра Погорельского» выпустил в свет Международный ежегодник по философии культуры «Логос» (1910–1914, 1925. Тт. 1–9 и 1 том дополнительных материалов: библиография, история проекта, рецензии на журнал, 1910–1914 гг. и т.д.). Полное репринтное воспроизведение журнала, выходившего до революции под редакцией Ф. Степуна, И. Гессена, Б. Яковенко и др.

Возникший на пике развития либерально-гуманистической философии культуры перед Первой мировой войной, «Логос» просуществовал в форме отдельных редакций вплоть до середины тридцатых годов, когда последние остатки этой философской формации пали жертвой европейских тоталитаризмов — в Германии он выходил с 1910 по 1933, в России — с 1910 по 1914 (и в 1925 в Праге), в Италии — с 1914 по 1936. Планировавшиеся французская и английская редакции так и не были организованы. Но даже то короткое время интенсивного сотрудничества, что длилось с 1910 по 1914 годы, осталось в памяти современников и потомков ярким примером идеи чистой философии, творимой поверх национальных и конфессиональных границ.

Трагедия «Логоса» и, вместе с тем, величие его замысла сказалось в том, что его создатели в России и Германии — Ф. А. Степун, С. И. Гессен, Б. В. Яковенко, Р. Кронер, Г. Мелис — выступили со своим проектом «вечного мира» в философии накануне того

часа, когда Европа сорвалась в пропасть межнациональной бойни, заставив редакторов журнала в буквальном смысле воевать друг против друга. (На русской стороне фронта в Галиции сражался артиллерийский офицер Федор Степун, когда на немецкой стороне был убит его учитель и вдохновитель идеи «Логоса» философ Эмиль Ласк.)

Можно сказать — и Степун впоследствии сам признавал это, — что идея объединения национального творчества в синтетическом замысле философии культуры потерпела поражение в реальности. Трагическим символом такого поражения является и тот факт, что все редакторы «Логоса» — и русского и немецкого — вынуждены были покинуть свою родину и стать политическими эмигрантами. Но, вместе с тем, контрфактический идеал философского творчества, руководимый идеей мира ценностей, открывающегося всякому разумному существу без различия его расовой, национальной или социальной принадлежности, сохраняет свой регулятивный смысл и после всех левых и правых экзистенциализмов, которыми была богата идейная история XX столетия.

Идейный проект «Логоса» сталкивался на протяжении всей своей короткой истории с мощным сопротивлением разного рода «национальных» философий в Германии и России, видевших в «Международном Ежегоднике по Философии культуры» угрозу собственной «самобытности». (Вспомним в этой связи не только оголтелую полемику В. Эрна против русского издания, но и зеркальное ее отражение в факте переименования немецкого издания в 1933 году в пронацистский «Журнал немецкой философии культуры».) В ходе этих полемик и противодействий сложились стойкие мифы восприятия программы журнала, воспроизводящиеся вплоть до сегодняшнего дня, мифы, которые, несмотря на свою долговечность, не содержат в себе ничего истинного.

Одним из таких мифов, касающихся в особенности русского издания, является утверждение о «*германофильстве*» философской программы «Логоса». Между тем, достаточно лишь подробного просмотра общего содержания выпусков ежегодника, чтобы убедиться, что в нем был представлен спектр ведущих течений тогдашней философии, включая (если вспомнить обзоры Яко-

венко) итальянскую и американскую философию. Значительные статьи были посвящены в «Логосе» и центральным фигурам русской философии (Л. Толстому, Вл. Соловьеву, Б. Чичерину, Л. Лопатину).

Но и помимо фактического присутствия широкого спектра европейской философии на страницах журнала, опровергающего распространенный миф о «германофильстве», «Логос» уже на уровне идейной программы провозглашал, что «лишь в наднациональном синтезе результатов культурной работы наций заключается конечная цель всех философских устремлений». Такой синтез требует взаимопонимания наций и усмотрения самоценности каждой национальной культуры, хотя и в перспективе «единого и единственного культурного человечества».

Но и для немецких вдохновителей и патронов «Логоса» создание международного, то есть, в первую очередь, немецко-русского, журнала было, без сомнения, способом обнаружения сложного «русского комплекса», определявшего культурное и политическое сознание образованной Германии со времен Бисмарка. Осознание этого «комплекса» позволяло Максу Веберу критически оценивать перспективы конституционного движения в России, и тут же выражать свое восхищение практической убежденностью его деятелей — «и всё же я хотел, чтобы и в Германии отыскалось столько идеализма».

Для интеллигенции тогдашней Германии образ России сплавлялся, прежде всего, с образами из романов Достоевского и Толстого и ставил на повестку дня вопрос о жизненных основаниях культуры, стимулировавший размышления интеллектуалов о собственном культурно-историческом положении. Так что даже в год окончания мировой войны Герман Гессе мог констатировать, что «немецкая молодежь считает своим самым главным писателем Достоевского, а не Гете, и даже не Ницше». Именно этот культурный импульс впервые был реализован проектом «Логоса», родившимся в русско-немецком Гейдельберге и позволявшим каждой из участвующих сторон достраивать свою идентичность до культурной целостности, представляя ее в виде европейской идентичности par excellence.

Другим мифом о «Логосе», столь же распространенным, как и обвинение в «германофильстве», является утверждение о преимущественно *«неокантианском»* характере журнала. И в этом случае достаточно одного лишь просмотра содержания, чтобы убедиться в ложности подобного утверждения. На страницах «Логоса» печатались не только представители неокантианства, но практически всех направлений тогдашней немецкой и европейской философии, особенно если учесть более продолжительную историю немецкого «Логоса». В некоторых случаях это были даже манифесты философских направлений, подобно статье Э. Гуссерля «Философия как строгая наука» 1911 г., публично заявившей позицию феноменологии в философском ландшафте современности.

Таким образом, уже лишь фактическое присутствие на страницах журнала авторов — Г. Зиммеля, Э. Гуссерля, Р. Эйкена, Б. Кроче, Н. Лосского и др., — которых даже приблизительно нельзя причислить к неокантианству, опровергает миф о приверженности «Логоса» только кантианскому направлению. Единственное, что объединяло различные позиции редакторов и авторов журнала, пусть даже и отправлявшихся первоначально от Канта, это задача философского осмысления культуры, направленного на прояснение идеальных оснований и мотивов культурного творчества в его отдельных формообразованиях. Объединяющей формулой было здесь именно словосочетание «философия культуры», обозначающее не отдельное направление, а скорее определенный тип философской рефлексии.

Причина значительного успеха «Логоса» на европейской философской сцене как раз и состоит в том, что он с самого начала не стал органом только одного философского течения — неокантианства, но смог консолидировать самые различные направления философской рефлексии, став своего рода «лебединой песнью» либерально-гуманистической философии культуры.

Наконец, особо следует упомянуть столь же распространенный, сколь и превратный миф о сугубо *«рационалистическом»* характере «Логоса». Для демонстрации несостоятельности этого представления недостаточно одного лишь указания на участие в проекте таких

весьма далеких от «рационализма» авторов, как Зиммель, Герман фон Кайзерлинг и Вячеслав Иванов, или на постоянное обсуждение темы «мистики» на страницах журнала. Важнее подчеркнуть, что слишком доверительное отношение к стихии иррационального, позволявшее создателям журнала рассматривать и эту стихию как творческую культурную силу, стало, пожалуй, одной из фатальных причин, похоронивших весь проект либеральной философии культуры. Не боясь чрезмерного пафоса, можно сказать, что «Логос» сам содействовал пробуждению тех демонических сил, что, в конце концов, его уничтожили.

Из ретроспективы современной мысли, изжившей и осмыслившей политическое грехопадение философии в XX веке, мессианизм культур-философов с его оптимистической верой в прогресс культуры, способной изнутри себя преодолеть стихию иррационального, сливается с политическим мессианизмом последующей эпохи, попиравшим справа и слева гуманистические идеалы «старой» Европы. Эти философские игры с огнем, сжегшим впоследствии пол-Европы, заставляют помнить о «Логосе» как уникальном идеалистическом проекте культурного синтеза и осознавать, что разум в культуре — это слишком хрупкое начало, нуждающееся для своего сохранения в постоянном философском и моральном усилии.

Н. Плотников

Исследования по истории русской мысли
Серия под общей редакцией Модеста Колерова

Ежегодник за 2004/2005 год

Издатель Модест Колеров
Издательство ООО «РЕГНУМ»
Москва 123001, Трехпрудный переулок, д. 11-13, стр. 1
kolerov@regnum.ru

Подписано в печать 30.05.2007. Формат 70×100/32. Гарнитура Newton.
Объем 25,2 усл. печ. л. Бумага офсетная. Печать офсетная. Тираж 500 экз.

Отпечатано в полном соответствии с качеством предоставленных
диапозитивов в ППП «Типография «Наука»
121099, Москва, Шубинский пер., 6.
Заказ № 943